ITALIA SACRA

STUDI E DOCUMENTI DI STORIA ECCLESIASTICA

17

MICHELE MACCARRONE

STUDI SU INNOCENZO III

EDITRICE ANTENORE · PADOVA

1972

ITALIA SACRA

STUDI E DOCUMENTI DI STORIA ECCLESIASTICA

A CURA DI

M. Maccarrone · G. G. Meersseman
E. Passerin d'Entrèves · P. Sambin

Redattori: G. Gualdo e L. Sbriziolo

17

MICHELE MACCARRONE

STUDI SU INNOCENZO III

EDITRICE ANTENORE · PADOVA
1972

PREFAZIONE

Grazie alla benevolenza degli amici di Italia sacra *e dell'Editrice Antenore, pubblico in questo volume quattro miei studi sul papa Innocenzo III.*

L'invito al volume è venuto dal primo studio: Orvieto e la predicazione della crociata, *che era nato ed era stato preparato come mio contributo alla* Miscellanea Gilles Gérard Meersseman *della medesima collana. Doveva essere un articolo a commento della notizia inedita, favoritami dal carissimo Giuseppe Billanovich, della visita di Innocenzo III ad Orvieto nel 1216. Allargatasi la ricerca nel corso del lavoro, avendo voluto studiare da una parte i rapporti di Innocenzo III con Orvieto e la Tuscia, dall'altra la sua predicazione della crociata, la mole raggiunta è apparsa eccessiva per la* Miscellanea *e giudicata più adatta per un volume. Ne ho preso allora occasione per raccogliere e pubblicare altri miei precedenti studi su Innocenzo III, usciti in sedi e tempi diversi, ed ho scelto l'articolo del 1956 su* Innocenzo III e la famiglia di San Tommaso d'Aquino, *pubblicato nella «Rivista di storia della Chiesa in Italia» (X, 1956, p. 165-192), un secondo articolo pubblicato nella medesima rivista nel 1962, che costituiva la rielaborazione della comunicazione da me presentata al XI Congresso internazionale di scienze storiche del 1960 a Stoccolma*: Riforma e sviluppo della vita religiosa con Innocenzo III *(«Rivista di storia della Chiesa in Italia», XVI, 1962, p. 29-72) ed un terzo, scritto nel 1966 per gli* Studia Eucharistica *in occasione dell'Enciclica di Paolo VI «Misterium fidei»*: Innocenzo III teologo dell'Eucaristia *(«Divinitas», X, 1966, p. 362-412).*

La distanza di tempo, e lo stimolo a riprendere ricerche sempre ricche di nuovi contributi, mi hanno condotto sulla via non grata degli ampliamenti e delle aggiunte, dando soprattutto al primo ed al secondo articolo un nuovo aspetto e nuovo svolgimento. Il volume si è così formato secondo questa sua diversa origine e struttura; spero tuttavia che la mancata omogeneità giovi per un altro riguardo, che ho tenuto presente raccogliendo i quattro studi. Essi manifestano aspetti e momenti diversi della vita e dell'opera di Innocenzo III, confermando come fosse ricca la sua personalità e molteplice la sua azione.

Possa così rendere un servizio a coloro che si dedicano allo studio di quel periodo di storia della Chiesa, della cultura e della società medievale, che ebbe al centro la figura ed il lungo pontificato di Innocenzo III. Per me, il volume rappresenta la fedeltà in un cammino di studi, iniziati negli anni universitari a Pisa sotto la guida paterna del maestro ora scomparso Giovan Battista Picotti, ripresi per impulso del mio secondo maestro, Mons. Pio Paschini, sviluppati, anche se con discontinuità, negli anni che seguirono. Voglia la Provvidenza permettermi di proseguire, concedendomi ancora di trarre da questo tesoro nova et vetera.

Il volume esce dopo una non lieve, né breve opera di redazione e di lavoro tipografico, aggiornato bibliograficamente sino al 1969. Debbo essere grato a tutti coloro che mi hanno offerto un valido aiuto, in primo luogo agli amici Paolo Sambin e Guido Billanovich, alla Dott. Lia Sbriziolo ed alla Dott. Elisabetta Barile, che ha preparato l'indice dei nomi di persona e di luogo. Molti sono poi gli studiosi, vicini e lontani, che mi hanno dato indicazioni ed hanno pazientemente letto il testo e corrette le bozze: a tutti la mia gratitudine.

In ultimo, desidero rivolgere un affettuoso pensiero al P. Meersseman, in cui onore mi sono messo al lavoro.

Michele Maccarrone

INDICE

I

ORVIETO E LA PREDICAZIONE DELLA CROCIATA

1. La notizia della visita di Innocenzo III ad Orvieto nel cod. M 465 della Morgan Library di New York

Il manoscritto M 465 della Morgan Library di New York è un codice pergamenaceo con miniature, di novanta fogli, scritto nel primo quarto del sec. XII nell'Italia centrale.[1] Originariamente costituiva la seconda parte di un unico codice, poi diviso in due, ed apparteneva al capitolo di S. Costanzo di Orvieto, destinato ad usi liturgici e culturali. Non sappiamo come e quando il codice sia scomparso da quella biblioteca capitolare per giungere nelle mani del Sig. A. Imbert, il quale lo cedette nel 1911 alla biblioteca americana. La prima parte, divenuta cod. M 464, contiene alcuni scritti dell'Antico Testamento (libri sapienziali, libri dei Re, Ezra, Ester e dei Maccabei), mentre il nostro codice, distinto con la sigla M 465, continua con il Nuovo Testamento, trascritto sino a tutte le lettere di San Paolo. Il testo è disposto in due colonne, finendo al principio della prima colonna del foglio 90v con l'ultimo capitolo dell'epistola di San Paolo agli Ebrei. Un *explicit*, di difficile lettura, conclude la trascrizione.

Il codice rimaneva, dunque, con l'ultimo foglio in gran parte libero e ciò indusse, circa un secolo dopo, un ignoto scrittore a scegliere quello spazio come luogo adatto per le notizie di cronaca orvietana ch'egli intendeva far conoscere e conservare presso la biblioteca del capitolo di S. Costanzo. I testi sono due e sono distinti per forma e contenuto (v. tav. I e II). Non è però da escludere che siano dello stesso autore, poiché hanno segni e particolarità grafiche comuni, che inducono ad assegnarli alla stessa mano. Infatti il primo rigo dell'uno e dell'altro testo sono scritti con caratteri identici, della stessa grandezza; poi il primo testo continua con caratteri più piccoli, che però contengono forme grafiche.

1. Descrizione del codice in S. De Ricci-W. Y. Wilson, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, II, New York 1937, 1455. V. anche M. Harsen-G. K. Boyce, *Morgan Library . . . Catalogue*, New York 1953, 6, n. 8.

come quella della lettera *s*, che si riscontrano ugualmente nel secondo testo. Il formato dei caratteri cambia ancora alla fine del primo testo, con una notizia di diverso contenuto e scritta ad una certa distanza dal precedente testo. Anche per essa i segni grafici inducono a pensare che si tratti del medesimo autore. Non è facile però determinare se tale notizia sia stata scritta nello stesso tempo, oppure sia stata aggiunta poco dopo od anche dopo la stesura del secondo testo. Dal punto di vista paleografico sono più probabili la prima e la seconda ipotesi, ma non è esclusa la terza.

Chi sia l'autore delle due notizie aggiunte al codice di S. Costanzo non viene detto, né risulta da elementi interni o esterni: ma dev'essere un cittadino di Orvieto, che ha assistito e partecipato agli avvenimenti che descrive, dotato di cultura, perché è capace di redigere le due notizie e, per quanto riguarda la seconda, buon conoscitore dello stile notarile. Il suo interesse per la chiesa di S. Costanzo, alla quale si riferiscono alcune notizie che egli offre, trascurando altri fatti della visita di Innocenzo III ad Orvieto, ci aiuta ad orientarci nell'individuarlo. Egli doveva essere un canonico della chiesa di S. Costanzo, o un ecclesiastico al servizio della chiesa e del capitolo, il quale poteva facilmente accedere alla biblioteca capitolare e disporre liberamente del codice. Volle terminarlo, riempiendo l'ultimo foglio sino alla fine: consuetudine frequente, giustificata in tale caso dall'utilità che veniva al capitolo da quella notizia storica, che lo riguardava.

Il capitolo di S. Costanzo era nel suo periodo di maggiore splendore culturale ed aveva dato ad Orvieto non solo molti dei suoi vescovi, ma anche uomini di cultura, come il maestro Giovanni, canonico ed autore della leggenda di Pietro Parenzo,[1] ed il prete Guido Valloclense, cappellano della chiesa di S. Costanzo, che nella prima metà del sec. XIII scrisse, per l'uso liturgico della medesima, un prezioso co-

1. Rimando al lavoro prezioso dell'amico e antico compagno V. NATALINI, *S. Pietro Parenzo. La leggenda scritta dal maestro Giovanni canonico di Orvieto,* Roma 1936, 64-73. Più oltre tratterò ampiamente di Pietro Parenzo.

dice in cui copiò la leggenda.[1] Il nostro autore, in maniera ben più modesta, volle anch'egli contribuire al patrimonio culturale del capitolo, annotando la cronaca della visita papale del 1216, perché ne rimanesse memoria e si ricordasse la prova di benevolenza dimostrata da Innocenzo III col consacrare l'altare maggiore di S. Costanzo, testimonianza che solo grazie alla sua cronaca possiamo oggi conoscere. La ricchezza del capitolo, che aveva numerosi possedimenti, garantiti dal privilegio di Adriano IV, ed il suo prestigio nella città di Orvieto, stimolarono questa attività letteraria dei suoi membri. Essa veniva parimenti favorita dalla forma di vita dei canonici, che godevano di una buona organizzazione interna grazie ai diversi uffici che ne stavano a capo, e professavano la Regola di S. Agostino, osservandola in modo blando, perché ogni canonico aveva una propria prebenda ed un proprio appartamento, tratto dalle celle intorno al chiostro, nel quale poteva ospitare chiunque volesse, riducendosi la vita comune alla sola mensa, ancora raccomandata nel 1221 e poi definitivamente abolita con la divisione delle prebende del 1246.[2]

Il predominio del capitolo di S. Costanzo in Orvieto, giunto in qualche momento a rivendicare l'esercizio del potere supremo nella diocesi (durante la vacanza episcopale del 1162 si cercò di insediare l'arcidiacono, facendolo restare alle dipendenze del capitolo), era però in diminuzione al tempo della visita di Innocenzo III, poiché i vescovi avevano ristabilito la loro autorità, accrescendo i beni della mensa episcopale, e la stessa chiesa di S. Costanzo aveva perduto in prestigio, superata dalla « chiesa maggiore », che era divenuta la cattedrale, anche se manteneva formalmente l'an-

1. Il nome di questo cappellano di S. Costanzo risulta dal prologo del codice: V. Natalini, *S. Pietro Parenzo . . .*, 7.

2. Mi valgo per le notizie sul capitolo di S. Costanzo, di un altro studio, minore, ma non meno importante di V. Natalini, *Il capitolo del duomo di Orvieto ed i suoi statuti inediti (1260-1458)*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », IX (1955), 177-232.

tica dipendenza da S. Costanzo, cui era unita e cui doveva dare metà dei propri proventi.

L'interesse per S. Costanzo si manifesta, veramente, solo nella seconda e più lunga aggiunta, poiché la prima si limita a discontinue e minute notizie di cronaca orvietana, come l'inondazione del fiume Paglia, l'accordo con il conte Ildebrandino, il numero dei crociati. Il secondo avvenimento è indicato con una data precisa, la festa di S. Giovanni Battista del 24 giugno, che permette di fissare il termine *post quem* dell'annotazione al codice. D'altra parte, aiuta anche a fissare il termine *ante quem*, poiché questo accordo del 24 giugno 1216 venne in pratica annullato dal successivo accordo tra i quattro fratelli Aldobrandini della fine di ottobre.[1] E possiamo ancora più stringere questo termine, per il fatto che nella prima notizia il papa Innocenzo III non viene considerato come defunto; pertanto è lecito arguire che sia stata scritta prima della morte del pontefice, avvenuta in Perugia il 16 luglio. La succinta annotazione, pertanto, fu aggiunta al codice dopo il 24 giugno e prima del 16 luglio, e la freschezza dei particolari conferma come si tratti di una notizia di cronaca immediata, senza altro scopo che quello di fissare alcuni avvenimenti cittadini, apparsi straordinari e degni di nota.

La seconda notizia, assai più ampia, assume la forma di uno stile notarile, proprio della letteratura annalistica, e l'andamento di una vivace narrazione, ricca di dati e di particolari. L'autore intendeva dare ad essa un maggiore rilievo, pertanto ha cominciato a scrivere dall'alto della seconda colonna, completamente libero, continuando con caratteri uniformi ed allargandosi nell'ultimo terzo del foglio, rimasto libero dalla prima notizia, all'intera ampiezza del foglio. Il contenuto della notizia comprende due parti diverse. Nella prima, dopo le indicazioni notarili dell'anno e del giorno in cui iniziò la visita papale, c'è la descrizione dei due avvenimenti più rilevanti

1. V. più oltre a p. 143-145.

Tav. I. New York. Pierpont Morgan Library. M 465. f. 90v.

TAV. II. NEW YORK, Pierpont Morgan Library, M 465, f. 90v. Particolare.

della visita: la predicazione della crociata da parte di Innocenzo III e la consacrazione dell'altare di S. Costanzo. Nella seconda parte l'autore passa dall'ufficio di cronista locale a quello di storico, poiché racconta le tappe successive del viaggio di Innocenzo III e la sua morte in Perugia, con un giudizio sintetico della sua persona e del suo pontificato, fermandosi in particolare sulle relazioni del pontefice con Orvieto. La notizia fu dunque scritta dopo il 16 luglio 1216, probabilmente non molto dopo, poiché il breve necrologio appare redatto sotto l'impressione di quella morte inaspettata e riflette giudizi e dati che dovettero subito circolare e giungere ad Orvieto, quando si apprese la fine del grande pontefice a Perugia. Lo stesso interesse a descrivere la predicazione della Crociata ad Orvieto sarebbe scomparso se l'avvenimento non fosse stato ancora vicino ed attuale. Pertanto è lecito concludere che anche la seconda notizia del codice è da fissare al 1216, nell'estate probabilmente.

Dopo questa sommaria presentazione del testo contenuto nel cod. M 465 della Morgan Library e del suo presunto autore, offro subito la trascrizione, quale è stata possibile in base alle fotografie. Purtroppo il testo è stato irrimediabilmente guastato in tempi recenti con l'intervento di agenti chimici, che hanno reso impossibile la lettura di alcuni punti. Inoltre si è prodotto al centro del foglio un guasto di forma triangolare, che è stato riparato e coperto con una pezza, che copre alcune righe delle due colonne e danneggia particolarmente il primo testo.

Ho indicato con la sigla I tale primo testo e con II il secondo, più lungo. L'apparato è ridotto ad alcune indicazioni di carattere paleografico, lasciando sospese con puntini le parti illeggibili ed indicando con un interrogativo le lezioni dubbie, grato se la mia segnalazione servirà a più fortunati paleografi per correggerla e integrarla.

I

Anno domini MCCXVI indictione [IIII]

§ Eodem tempore fuit maxima pluvia inter nos mense Mai . . . ante (?) festiv[itatem / sancti Ur]bani [?] adeo flumen Palee inundavit quod non erat [. . .] qui ipsum non (?) videretur (?) inundasse; fecit enim stragem hominum et segetum et pecudum plur[imorum]. Refere/bant quidam antiqui quod tempore Adriani pape cum ad [. . .] / dictus fluvius plurimum inundavit. Ab adventu enim domini Adriani usque ad ad/ventum domini Innocentii referentibus senioribus anni fluxerant sexaginta.

§ Eodem anno in nativitate sancti Iohannis Baptiste Urbevetanorum exercitus sua . . . / se Balneum constitutus (?) Comitem Ildebrandinum tertium in sui protectionem / contra suos fratres specialiter defendendum. Unde pa . . .

Numerus cruce signatorum de civitate ipsiusque districtus fuit plus / quam duo milia virorum et mulierum tamen paucarum. /

II

Anno Domini MCCXVI, Indictione IIII, quarto kalendas Maii, scilicet in festivitate sancti Vitalis, dominus papa Innocentius III, pontificatus sui anno nono decimo, repudiato Ottone imperatore quondam et Frederico rege Sicilie approbato, episcopo Cap(itaneo) Urbevetane Ecclesie presidente, Urbevetanam civitatem intravit verbum Crucis predicaturus ad recuperationem et subsidium Terre Sancte. In kalendis Maii tunc die dominico missam in maiori ecclesia sollempniter celebravit, precedenti die sabbati sine satisdatione relaxato ecclesiastico interdicto. Ad cuius predicationem conveniens populi multitudo ita in signi Crucis receptione fuit divinitus inspirata, ut in signis Crucis dandis hominibus cum instantia pos[tu]lantibus, fessus cum suo nepote domino Stephano remaneret. Post nonam vero licet imber aliquantulum instillaret, non tamen omissum est quin turba copiosa, quam nec maior ecclesia nec platea Comunis capere poterat, in prato filiorum Hominis Dei circa sancti Egidii ecclesiam unanimiter conveniret, dictum pratum occupans universum et domos et arbores circumstantes. Stante autem domino papa sub quadam porticu et verbum Crucis populo predicante, ad devotionem, ut credo, populi revelandam, ita maxima pluvia inundavit ut, parte militum ad domos proximas discedente, habundans pluvia populum avidum predicationis totum inferius et superius irrigaret. Tunc dominus papa populi devotionem conspiciens concepit letitiam in inmensum, tantam habens hominum frequentiam recepientium Crucis signum, ut in exhibitione signorum fessus cum suo nepote domino Stephano iterum

remaneret, [non] minus forsitan subiectionis considerans signum in populo madefacto quam quod idem populus usque ad ripam fere [. . .] finem [. . .] pontifici cum ramis [. . . et] aliarum arborum obviavit tempore pluviali, quam quod viam civitatis nostre nobiles milites amplam candidam telam super eius capud curialissime deportarunt, quam quod strata fuit vincis (?) et herba, que satoreia dicitur, cooperta [. . .] ninuis superius propter pluviam madefactis.

In festivitate autem sancti Iohannis ante Portam Latinam ecclesia sancti Constantii consecrationis est munere honorifice insignita; nam, ut taceatur de ceteris, idem summus pontifex cum novem Archiepiscopis et Episcopis altare sancti Constantii affectuose consecrationis munere decoravit, missarum ibi sollempnia celebravit, offerens illi optimum [. . . In] Urbevetana [1] siquidem civitate diebus XI commoratus, secundo die post Apparitionem sancti Michaelis . . .]en(sem)[2] ecclesiam visitavit uno die sui corporali presentia decorauit . . . Unde gressum [. . . Tudertum . . .] tempore moraturus. Tandem Perusium [. . .]ubi spatio duorum mensium manens (?) . . . [XVII] kalendas Augusti, hoc est secundo die post festum sancti[. . .]t creatori. [. . .] corpus [. . .] statura modicum, formosum interiori et exteriori pulcritudine vegetavit. [Annos] XVIII, VI men(ses) minus diebus VIII ab electionis sue tempore computandis.[3] Hic cum primum . . . civitatem quasi nulla (?) dilectionis[. . .]tibus detractoribus demonstrasset, postquam tandem est civitatem ingressus [4] . . . sincero dilexisset (?) [. . . reve]lantibus invidiam pariebat totis affectibus ad suam civitatem regredi cupiens. Quod factum [esset] . . . (?) nisi fuisset fato inevitabili prepeditum.

2. La politica di Innocenzo III di « ricuperazione » del Patrimonio di S. Pietro

Gli accenni, contenuti nella narrazione, ai precedenti rapporti del papa con Orvieto, mi hanno indotto a ricercarne il significato, allargando il mio studio dalla visita del 1216 alla storia delle relazioni di Innocenzo III con la città di

1. Nel codice: *Urbevevetana.*

2. Non mi è stato possibile individuare la località di cui parla l'autore: nel codice si leggono solo le due lettere *en*, da integrare nella forma dell'accusativo, in corrispondenza con il sostantivo *ecclesiam*. Potrebbe essere *Luniamensem*, cioè Lugnano Tiverina, presso Narni.

3. In margine c'è una nota di tre linee, di cui si leggono solo le parole: « ut dicitur in festo natalis et . . . beditie . . . it . . . ».

4. Aggiunta ai margini destro e sinistro.

Orvieto, nel quadro più generale della politica di questo pontefice verso il « Patrimonio di S. Pietro nella Tuscia ».

È la politica chiamata dal Ficker delle « ricuperazioni »,[1] iniziata dal predecessore Celestino III subito dopo la morte dell'imperatore Enrico VI (28 settembre 1197) e ripresa dal nuovo pontefice Innocenzo III (eletto l'8 gennaio 1198), non solo con maggiore vigore ed ampiezza di realizzazioni, ma anche con una nuova e geniale impostazione dottrinale, che gli veniva dalla sua *forma mentis* di teologo e da una sua concezione personale del dominio temporale del papa e del suo governo.

Innocenzo III manifestò subito all'inizio del proprio pontificato la volontà di condurre un'azione politica che restituisse alla Sede apostolica quelli che rivendicava essere suoi territori, ad essa soggetti temporalmente. Egli era conscio dei rischi che ciò importava, ed in primo luogo dovette superare un problema di coscienza, vivo nel suo animo sinceramente religioso, costituito dal fatto che l'azione politica da lui condotta impegnava sé come papa, e la Chiesa romana, nelle implicazioni di una politica angusta e deteriore, abbassandosi al grado ed ai metodi di un signore locale della provincia italiana; e d'altra parte era privo di una vera forza militare e di una struttura politica, che dessero stabilità e frutti du-

1. Mi riferisco all'opera classica di J. FICKER, *Forschungen zur Reichs-und Rechtsgeschichte Italiens*, II e IV, ristampa anastatica, Aalen 1961. Per la politica innocenziana sono preziosi gli studi di H. TILLMANN, *Rekuperationen: Das Schicksal der päpstlichen Rekuperationen nach dem Friedenabkommen zwischen Philipp von Schwaben und der römischen Kirche*, « Historisches Jahrbuch », 51 (1931), 341-365; l'argomento è bene sviluppato nel volume di H. TILLMANN, *Papst Innocenz III.*, Bonn 1954. È da tener presente, in tutto questo articolo, l'opera di D. WALEY, *The papal state in the thirteenth century*, London 1961, ed il precedente, più modesto lavoro di H. SEEGER, *Die Reorganisation des Kirchenstaates unter Innocenz III.*, Kiel 1937. Rimane poi sempre necessaria, per la visione d'insieme e le acute osservazioni, anche se spesso animose ed unilaterali, l'opera di J. HALLER, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, III, Stuttgart 1952, 299-425 con le relative, importanti note. Infine ricordo A. FLICHE, *Il pontificato di Innocenzo III (1198-1216)* nel volume di A. FLICHE-CH. THOUZELLIER-Y. AZAÏS, *La cristianità romana (1198-1274)*, trad. it. a cura di MARIANO DA ALATRI, Torino 1968, 17-280.

raturi ai suoi continui e logoranti interventi personali. La coscienza dei pericoli e dei limiti di tale sua azione è felicemente espressa dall'autore dei *Gesta Innocentii pape III*, il quale più che una propria riflessione, manifesta l'animo del papa, che forse confidò a questo personaggio, a lui vicino e familiare, gli interrogativi ch'egli si poneva nel corso della propria azione di «ricupero» delle città del Patrimonio. Dice infatti il biografo come quella politica fosse in lui predominante, e finemente la definisce con un termine proprio dell'azione dei papi a partire dal sec. XI: era la *riforma* del Patrimonio, che voleva attuare Innocenzo III, una riforma trasferita sul piano politico, che creava nell'animo del pontefice una angustia, chiamata ancora con un termine ecclesiastico *sollicitudo*, che lo turbava spiritualmente e lo induceva ad applicare a se stesso una frase biblica (*Eccli.* 13, 1), tratta da un libro familiare e caro all'autore del *De miseria humane conditionis*: «Chi tocca la pece, ne rimane insudiciato!».[1] Soprattutto egli si accorse del peso e delle implicazioni che venivano al suo ufficio verso la Chiesa dopo l'esperienza di quasi due anni, che lo avevano visto personalmente occuparsi di tutte le questioni interessanti il dominio temporale, fatto oggetto di una sua visita, nell'estate del 1198, che toccò importanti città del Ducato di Spoleto e della Tuscia. Decise infatti, nell'ottobre del 1199, di liberarsi in qualche modo dalle cure di quel governo diretto delegandolo al card. Gregorio di S. Giorgio in Velabro, inviato nelle due regioni

1. «Quia vero longum esset explicare per singula quam diligens et studiosus exstiterit circa patrimonium ecclesiae reformandum, sufficiat dixisse pauca de multis, quia multa possunt excogitari de paucis; quamvis hanc sollicitudinem haberet exosam, unde saepe dicebat: "Qui tangit picem, coinquinabitur ab ea", maxime quia labor erat magnus et fructus parvus, et propter excrescentem malitiam homines non poterant facile coerceri»: *Gesta Innocentii papae III*, XVII, *PL* 214, XXIX-XXX. Sul valore della biografia innocenziana e sul suo autore v. Y. LEFEVRE, *Innocent III et son temps vus de Rome. Etude sur la biographie anonyme de ce pape*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», LXI (1949), 242-245. Ormai antiquato è lo studio di H. ELKAN, *Die Gesta Innocentii III im Verhältnis zu den Regesten desselben Papstes*, Heidelberg 1876.

con pieni poteri. Ed è interessante notare come nelle lettere, in cui presenta il cardinale alle autorità civili, ponga in evidenza la delega di poteri conferitagli,[1] mentre in quelle ai vescovi delle medesime regioni Innocenzo III insiste sul proprio dovere di dedicarsi alle « varie occupazioni che continuamente incombono per lo stato di tutte le Chiese », le quali non possono essere trascurate dal papa « a causa della cura e della sollecitudine del Patrimonio apostolico », perché egli non può né vuole « anteporre le cose temporali a quelle spirituali ».[2]

Non è in contraddizione con tali propositi, la fermezza e continuità di Innocenzo III per « ricuperare » il dominio temporale della Sede apostolica e dare ad esso una efficiente organizzazione politica, sì che a ragione egli è stato chiamato il creatore dello Stato della Chiesa.[3] Il suo impegno in tale azione temporale non veniva soltanto dalla natura stessa dei « negozi secolari », per cui – come nota l'autore dei *Gesta* ricalcando un motivo ascetico medievale – quanto più desiderava liberarsene, tanto più vi si trovava immerso.[4] Era piuttosto un suo programma di pontificato, per cui – come scrive al re d'Inghilterra a pochi mesi dall'elezione – sentiva il dovere di assicurare alla Sede apostolica il tranquillo dominio della città di Roma e del « Patrimonio della Chiesa », quale necessaria premessa e condizione affinché il papa potesse esercitare il proprio compito verso tutta la Chiesa.[5] Innocenzo III intendeva unificare questo dominio temporale, costituito di parti diverse e con rapporti e legami politici assai diversi rispetto al governo centrale di Roma.

1. *PL* 214, 751: lettera-circolare, il cui primo testo trascritto nei registri è diretto ai consoli ed al popolo di Sutri.

2. *PL* 214, 750. La lettera è diretta ad un limitato numero di vescovi, che non coincide con quello, più largo, della lettera diretta alle città dell'Umbria e della Tuscia. La cosa è da studiare.

3. Rimando all'opera del WALEY, *The papal state*...

4. GESTA, XVII-XVIII; *PL* 214, XXIX-XXX.

5. *PL* 214, 198-199 e O. HAGENEDER-A. HAIDACHER, *Die Register Innocenz' III.*, I, 1, Graz-Köln 1964. 329. Ho il piacere di iniziare le citazioni di questa splendida e benemerita edizione dell'epistolario innocenziano, che in seguito verrà citato con la sigla *Reg. Inn. III*, I.

Egli lo vede come una unità politica, simile a quella dei regni dell'Europa del suo tempo, la cui origine e ragione d'essere non derivava da motivi umani e temporali (non ricorda affatto, come origine e fondamento giuridico, la donazione di Costantino[1]), ma che fa risalire alla volontà del fondatore della Chiesa: *ab ipso Domino*, egli dice, la Chiesa romana ha ricevuto il suo dominio,[2] perciò esso viene elevato dalla sua natura temporale ed integrato nella potestà data alla Chiesa da Gesù Cristo a San Pietro ed ai suoi successori, e qualificato dal suo carattere sacro. Onde la terminologia, a lui cara, di Patrimonio *apostolico* e di Patrimonio *della Chiesa*,[3] oltre a quella più comune di « Patrimonio del beato Pietro ».

Tale concezione del suo dominio temporale è chiara nella mente di Innocenzo III dai primi giorni del pontificato e rimase una costante della sua azione. Essa aiuta a comprendere la sua politica verso l'impero, che era legata con la politica italiana,[4] ed i metodi e mezzi di cui si servì nel perseguire il suo programma di governo diretto del Patrimonio *apostolico*. Vi sono fasi e sviluppi, che hanno una loro continuità, ma devono essere meglio seguiti e analizzati, soprattutto lungo il corso dei primi due anni di pontificato.

1. La falsa Donazione costantiniana viene ricordata da Innocenzo III solo in due sermoni: rimando al mio studio: *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Roma 1940, 42-47. V. anche il precedente studio di G. Martini, *Traslazione dell'impero e donazione di Costantino nel pensiero e nella politica di Innocenzo III*, « Archivio della Società romana di storia patria », LXVI-LXVII (1933-34), 220-362.

2. La frase si trova nella lettera al vescovo di Fermo del 13 gennaio 1206 (Potthast 2658, *PL* 215, 767 B). Per il contesto, v. *Chiesa e Stato . . .*, 48-50. Altre frasi dell'epistolario e dei sermoni confermano la concezione innocenziana dell'origine da Dio del dominio temporale dei papi, connessa con la sua concezione dei poteri papali in quanto vicario di Cristo. Vi sono accenni, che hanno bisogno di essere sviluppati, nel mio studio *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952, 114-115.

3. V. la lettera ai rettori della Toscana (*PL* 214, 76 D e *Reg. Inn. III*, I, 128) ed anche la lettera al re d'Inghilterra del 31 maggio 1198.

4. Rimando in genere all'esauriente profondo studio di F. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, Roma 1954.

i più impegnativi per il governo innocenziano del dominio temporale della Sede apostolica.

Tale azione, incalzante e molteplice, si intreccia con i motivi religiosi e morali, che fanno parte della concezione innocenziana del dominio temporale della sede apostolica, ancora non studiati a fondo nel loro valore dottrinale e nel contesto delle situazioni locali cui si riferiscono. Sono certamente il frutto di quell'*habitus* di teologo, che Innocenzo III aveva acquistato negli anni precedenti il pontificato e che egli ora trasfonde – come per altri campi – nella sua azione politica di riconquista del dominio temporale. Spesso sono argomenti generici, che piuttosto artificiosamente prendono lo spunto da una frase biblica per giustificare un suo intervento politico;[1] oppure sono applicazioni del tradizionale pensiero cristiano, rivolto a conferma della propria azione.[2] Più importanti sono gli argomenti teologici, nei quali appare come Innocenzo III abbia approfittato della recente esperienza della dominazione in quei territori dell'imperatore Enrico VI e dei suoi rappresentanti, per formulare e presentare una più elevata concezione del potere temporale esercitato dai papi. È, principalmente, il motivo contenuto nel richiamo, insistente nelle lettere del primo anno di pontificato, della frase evangelica: « il mio giogo è soave ed il mio peso è leggero » (*Matt.* XI, 30), frase che non costituiva per Innocenzo III soltanto una appropriazione di un testo sacro, bensì voleva essere l'enunciazione di un programma di governo papale, che doveva contrapporsi, come metodo e come prassi, al governo duro e militaresco esercitato dai funzionari di Enrico VI e sperimentato dalle popolazioni cui il papa si rivolgeva. « Noi vi abbiamo strap-

1. Così nella lettera ai vescovi della Marca di Ancona per la conferma della scomunica del tedesco Marcvaldo l'arenga inizia con il richiamo della parabola evangelica della zizzania: *PL* 214, 31 e *Reg. Inn. III*, 1, 56.

2. Così la trionfale arenga della lettera-circolare dell'ottobre 1198 alle città ed al popolo dell'Umbria, perché accolgano il rettore papale, il card. Gregorio di S. Maria in Aquiro, in cui esalta i successi della propria politica di « ricuperazioni », additandoli come segni dell'aiuto ed intervento divino: *PL* 214, 331 e *Reg. Inn. III*, 1 533. Simile motivo è sviluppato nella lettera al popolo di Jesi del 17 marzo 1199: *PL* 214, 541.

pati dal giogo di una dura condizione», poteva scrivere ai rettori della lega toscana il 16 aprile 1198, traendo argomento dal merito acquisito dal papato nella cacciata dello straniero per insinuare la nuova forma di rapporto politico ch'egli avrebbe voluto instaurare tra il papato stesso e le città libere della Toscana, formulato con una espressione propria dei rapporti ecclesiastici, la *protectio apostolica*, che avrebbe realizzato quel governo mite e non gravoso, raffigurato dalla frase evangelica citata.[1] Innocenzo III è abile nello sfruttare il desiderio di indipendenza dallo straniero, particolarmente vivo nelle città dell'Italia centrale che avevano subito il governo dei tedeschi di Enrico VI. Egli rivela la sua maestria richiamando quella recente e invisa dominazione straniera,[2] ed elevandosi ad un ideale di patria e di nazionalità, nel quale introduce un'alta considerazione teologica sull'Italia, vista nel piano della Provvidenza divina. Egli infatti, in una chiara coscienza dell'unità della nazione italiana, trasferisce all'Italia, presa in blocco, quanto S. Leone e la tradizione medievale avevano attribuito a Roma, quale motivo di gloria e di eccellenza tra tutte le città del mondo, cioè il privilegio di essere la sede del «principato» della Chiesa e dell'impero. Innocenzo III lancia quest'idea nella lettera-proclama del 30 ottobre 1198 alle città della Toscana

1. «Novit ille, qui nichil ignorat, quod ita se veritas habet et ad hoc intendimus, ut quos a iugo dure conditionis eripimus, sub apostolice protectionis dextera teneamus, que vere de se dicere potest: "Iugum meum suave et onus meum leve"» (*PL* 214, 76 e *Reg. Inn. III*, 1, 127-128). Credo si debba fare attenzione al richiamo alla protezione apostolica, poiché la espressione, per quanto sia qui introdotta in un contesto generico, aveva un significato ed un valore ben preciso nel diritto canonico, familiare ad Innocenzo III, e si applicava ai monasteri ed alle chiese che offrivano i loro beni in censo alla Sede apostolica e ricevevano in cambio la sua protezione, che portava loro benefici ed esenzioni. Probabilmente Innocenzo III pensa per le città della Toscana, regione ch'egli in sé rivendicava, ma che sapeva trovarsi in diversa condizione rispetto alle rimanenti parti del «Patrimonio apostolico», ad una forma di dominio più elastica.

2. L'argomento è svolto nella medesima lettera ed in altre, specie nei primi due anni di pontificato, e viene sottolineato anche dall'autore dei *Gesta*, che parla di «importabile Alemannorum tyrannis»: *Gesta*, XI, *PL* 214, XXVI.

e del Ducato,[1] traendone motivo per giustificare la propria azione temporale in quelle regioni, poiché – egli dice – la scelta divina dell'Italia, come « fondamento della religione cristiana » e sede del « principato del sacerdozio e del regno », impone al papa una *sollecitudine* pastorale. Il termine, tratto dal governo spirituale della Chiesa, è scelto per indicare quale sia la natura e lo spirito del governo temporale del papa, e serve allo sviluppo del pensiero che, grazie al dominio papale, i popoli ad esso soggetti possono godere dei benefici propri del governo ecclesiastico e talvolta vengono elevati al grado di *figli speciali* della Chiesa romana, titolo riservato ai sovrani e segno di onore per chi lo riceve.[2]

È un programma di instaurazione di un ordine morale e civile nello stato della Chiesa, che Innocenzo III qui delinea e poi svilupperà lungo l'intero corso del suo pontificato, con applicazioni concrete ed efficaci, che vanno oltre l'interesse politico immediato che lo spinge. Così nella lettera-circolare del 15 ottobre 1199, sopra ricordata, alle città del Ducato

1. *PL* 214, 377 e *Reg. Inn. III*, I, 600. Innocenzo III ha voluto dare alla lettera un'importanza dottrinale, poiché più di metà è costituita dall'arenga, che prendendo lo spunto dalla nota immagine biblica del sole e della luna, delinea la concezione innocenziana dei due poteri, come suprema autorità che governa il mondo, per passare poi all'Italia e rendere più efficace l'affermazione che ambedue hanno ivi la loro sede. Rimando al mio volume *Chiesa e Stato* . . ., 148-153, per quanto ho scritto sull'Italia nella concezione di Innocenzo III, sperando di poter ampliare ed approfondire il tema. L'atteggiamento antitedesco che Innocenzo III assume in questa lettera, come in altre occasioni, non significa una sua avversione verso i tedeschi, bensì risponde agli scopi della sua politica italiana e riflette un sentimento comune, che egli abilmente sfrutta. Penso pertanto debbano cadere le riserve, sollevate dalla TILLMANN (*Papst Innocenz III* . . ., 85 n. 8) alle mie affermazioni. Quanto all'idea dell'unità italiana, v. FICKER, *Forschungen* . . ., II, 378-380. In questo, ed in altri passi, Innocenzo III parla dell'Italia come di una nazione, concetto maturo al suo tempo, come dimostrano le testimonianze coeve di Boncompagno di Signa.

2. V. la lettera ai perugini del 2 ottobre 1198, con la quale prende la città sotto la protezione apostolica, concedendo una larga autonomia locale: *PL* 214, 355 e *Reg. Inn. III*, I, 568-569. La concessione di Innocenzo III è stata ampiamente studiata da D. SEGOLONI, *Bartolo da Sassoferrato e la Civitas perusina*, Milano 1962, 71-93. Sul termine *filius specialis* non so se esistano studi particolari; Innocenzo III lo usa, per esempio, nella sua prima lettera al re di Francia: *PL* 214, 2 e *Reg. Inn. III*, I, 5.

e della Tuscia, egli esemplifica, accortamente, annunciando come i suoi inviati dovessero vegliare affinché le strade diventassero sicure, si instaurasse un sistema di pace e di giustizia nella regione e nelle singole città.[1] E un anno dopo (1200), in occasione della missione nelle Marche di una sua legazione, sviluppa il motivo, precisando come sia compito dei suoi rappresentanti stabilire tregue, imporre tasse inferiori a quelle dei funzionari tedeschi, rendere giustizia ed in genere stimolare la concordia tra le città della medesima regione, facendo appello ai loro vincoli di sangue e di patria: « Tutti ed i singoli marchigiani – egli scrive – non si devono offendere come fossero nemici, bensì amare scambievolmente come fratelli ».[2] Pur riconoscendo in queste frasi un aspetto propagandistico e la ripetizione di espressioni comuni, non si può negare come Innocenzo III dimostri di cogliere le profonde aspirazioni ed i bisogni delle popolazioni dello stato della Chiesa e come il suo programma di governo ecclesiastico abbia di mira il superamento dell'ingenito frammentarismo politico di quei territori, aumentato alla fine del sec. XII con il sorgere delle autonomie comunali, in una visione unitaria che assicuri tranquillità esterna e proficua convivenza nel mantenimento delle libertà locali.

Accanto a queste considerazioni generali, ve ne sono altre, che riguardano una parte del suo dominio temporale, su cui egli intende far leva per la sua azione di governo. Si tratta dei vescovi e del clero, ai quali ricorda, in una delle prime lettere (febbraio 1198) diretta all'arcivescovo di Ravenna ed ai vescovi della sua provincia, i loro diritti e le loro rivendicazioni: « Nusquam melius – dice nell'arenga – ecclesiastice consulitur libertati, quam ubi ecclesia Romana tam in temporalibus quam spiritualibus plenam obtinet potestatem ».[3] La frase, generale nella sua formulazione, indubbiamente manifesta un ideale di governo, che Innocenzo III vuole presentare ai vescovi di quella regione del suo dominio tem-

1. *PL* 214, 751-752.
2. *PL* 214, 912 AB.
3. *PL* 214, 21 C e *Reg. Inn. III*, I, 40.

porale. Tuttavia non si può isolare, né considerare fuori dello scopo per cui è stata formulata e di coloro ai quali è diretta.[1] Essa vale, ed acquista efficacia, per i vescovi e per le istituzioni ecclesiastiche, ed in particolare per quelli della Romagna, la regione del dominio papale più lontana e più difficile a «ricuperare». Innocenzo III li vuole guadagnare alla propria politica, promettendo loro il suo aiuto concreto in difesa delle loro immunità e dei loro possessi, che venivano attaccati e spesso menomati dall'azione dei signori locali e dei Comuni. Era la politica abilmente condotta già dal Barbarossa e sviluppata dal figlio Enrico VI, i quali avevano largheggiato nel concedere la protezione imperiale ai vescovi ed alle loro Chiese.[2] Innocenzo III la riprende e la fa sua con grande abilità, mettendola sotto il nome della *libertas ecclesiastica*, nome ricco di suggestione, che aveva rappresentato l'ideale per il quale avevano combattuto i papi per raggiungere l'indipendenza della Chiesa e dei vescovi dal potere dei laici. L'espressione aveva subito una profonda evoluzione dai tempi di Gregorio VII, e significava per Innocenzo III, come per i suoi contemporanei, l'*immunitas ordinis clericalis*, ch'egli rivendicava e difendeva contro la generale tendenza delle autorità civili a sottomettere il clero e le sue istituzioni alle leggi e tassazioni comuni.[3] Nella lettera all'arcivescovo

1. Rimando a *Chiesa e Stato* . . ., 32-33. Mi sembra abbia troppo allargato il senso della frase il Kempf, ponendola all'inizio del suo capitolo sui presupposti teorici della politica territoriale di Innocenzo III: *Papsttum und Kaisertum* . . ., 1.

2. Non posso che accennare a queste connessioni sul piano ecclesiastico di Innocenzo III con la politica di Enrico VI. Solo un confronto preciso permetterà di confermare, o meno, sino a che punto egli reagisca, anche su questo, alla politica italiana dell'imperatore tedesco, il quale usava formule più aderenti alla tradizione imperiale, che in pratica coincidevano con il concetto di *libertas ecclesiastica*, come veniva inteso alla fine del sec. XII. È interessante notare come Federico II abbia ripreso, con maggiore coscienza e valendosi dell'apporto dottrinale di Innocenzo III, il concetto ed anche l'espressione della *libertas ecclesiastica*, quale concessione imperiale a favore del clero: v. la sua costituzione pubblicata nella basilica di S. Pietro il giorno della incoronazione imperiale (22 novembre 1220), dove espressamente si parla della *libertas ecclesiae*: *MGH*, *Const.* 2, 107-108.

3. Assai importante al riguardo è la lettera del 31 luglio 1199 al capitolo ed

di Ravenna egli è abile nel farsi paladino di tale *privilegium libertatis,* a favore dei vescovi e delle Chiese della sua provincia ecclesiastica, presentando il proprio intervento come un obbligo morale derivante dal suo stesso ufficio di capo supremo di tutta la Chiesa, per cui deve vigilare particolarmente nei territori a lui temporalmente soggetti perché siano impedite « le ingiurie delle Chiese e degli ecclesiastici ». È un motivo dottrinale, da inquadrare nella concezione innocenziana dei rapporti tra papa e vescovi e inoltre da studiare ed approfondire nella sua concezione del dominio temporale della sede apostolica, nella quale si delinea il passaggio dal concetto di *libertas ecclesiastica,* proprio del clero e delle Chiese, a quello di *libertas Romana,* che ne riprende i motivi estendendoli a tutti, persone morali e città, che si sottomettono ad essa temporalmente.[1]

La politica di Innocenzo III si impegnò, più che altrove, nella regione a nord di Roma comprendente anche Orvieto, l'antico Patrimonio, che egli ha cura di chiamare « il Patrimonio di S. Pietro nella Tuscia », per includere nella denominazione preferita di Patrimonio gli altri domini papali. La regione aveva una sua unità storica, formatasi alla fine del sec. VIII dopo la scomparsa del dominio longobardo, e gravitava naturalmente verso Roma. Però gli sviluppi economici e politici della seconda metà del sec. XII avevano accentuati i rapporti ed i legami con la vicina Toscana. In particolare Viterbo, per affinità di ordinamento comunale e di spirito di indipendenza, si era unita, entrando nella

al clero di Matera, giustamente valorizzata dal FLICHE (*Il pontificato di Innocenzo III . . .*, 54), come appare dalla sua arenga: « Ordinis clericalis immunitas eo est libertatis privilegio insignita, ut cum suos iudices habeat, sub quibus possit et debeat conveniri, a saeculari iudicio penitus sit exempta: quae nimirum nullis pubblicarum functionum oneribus obligata, iugum saecularis effugit servitutis »: *PL* 214, 714 BC.

1. Per il passaggio al concetto della *libertas Romana*, v. lo studio recente di G. DI MATTIA, *La « Protectio beati Petri » e la « Libertas Romana » nelle decretali e in Benedetto XIV. A proposito di due bolle di Gregorio IX sulla basilica di S. Francesco in Assisi*, in « Coll. St. Kuttner », III, « Studia Gratiana », XIII (1967), 491-533.

lega costituita dalle città toscane a San Genesio alla fine del 1197, dopo la morte di Enrico VI.[1] Innocenzo III cercò di sfruttare tale situazione, rivendicando anche la Toscana al dominio papale in virtù delle antiche donazioni, però si diede cura di impedire la integrazione della Tuscia nella Toscana, svolgendo nella prima un'azione vigorosa ed insistente, per instaurarvi una forma di governo temporale diretto da parte del papa. Aveva dinanzi a sé il modello della politica perseguita nella medesima regione dall'imperatore Enrico VI e di cui si era fatto esecutore il fratello Filippo di Svevia, il quale – come dice lo stesso Innocenzo III – aveva preso il titolo di «duca della Tuscia e della Campania», includendo nella prima tutto il territorio così chiamato e che giungeva alle porte di Roma, compresa, secondo la più antica circoscrizione, anche la parte della città al di là del Tevere.[2]

Innocenzo III manifestò tale suo programma procedendo alla nomina di rettori del Patrimonio[3] e collocando nei principali punti strategici dei castellani, scelti gli uni e gli altri tra ecclesiastici della sua corte papale o tra laici di sua fiducia.[4] Inoltre volle dare alle popolazioni un segno della

1. V. sulla costituzione della lega toscana, e l'atteggiamento poi di Innocenzo III, l'opera classica di R. Davidsohn, *Storia di Firenze*, I, trad. it., Firenze 1956, 912 e ss.

2. *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii*, 29, ed. F. Kempf, Roma 1947, 87. V. la nota dell'editore circa questa affermazione di Innocenzo III.

3. L'autore dei *Gesta* dice: « Patrimonium autem apostolicae sedis in Tuscia diversis temporibus commisit regendum diversis personis, a quibus faciebat annuatim colligere fodrum per civitates et castra »: *Gesta*, XIV, *PL* 214, XXVIII-XXIX).

4. È necessario studiare singolarmente questi personaggi ed i compiti loro assegnati da Innocenzo III. Il meglio conosciuto è Pietro di Vico, Prefetto di Roma, grazie allo studio di C. Calisse (*I prefetti di Vico*, « Archivio della Società romana di storia patria », X, 1887, 1-136 e 353-594) ed al testo del giuramento da lui prestato come rettore, nel quale si insiste sulla subordinazione di questo funzionario al papa, sovrano temporale che direttamente governava il Patrimonio: v. il testo in *PL* 214, 529. Non si sono ancora studiati i personaggi ecclesiastici, appartenenti alla Curia o alla cappella papale, inviati come rettori nel Patrimonio, con funzioni anche nel campo della giurisdizione ecclesiastica. Segnalo il caso di Radicofani, dove risulta

restaurata sovranità papale esigendo dalle città e dai castelli della regione la riscossione annua del fodro, tassa già imposta dai funzionari di Enrico VI.[1] Un altro segno che il papa aveva fatta propria la politica del defunto imperatore nella Tuscia fu la conferma di Montefiascone, dove Filippo di Svevia aveva messo la sua sede, a centro militare e politico della regione. Innocenzo III cercò subito di assicurarsene il possesso, rallegrandosene quando l'ottenne nell'estate del 1198 e affrettandosi a farlo riconoscere dalla corte di Palermo.[2] Continuò tale programma negli anni successivi, inviando nel 1203 come castellano di Montefiascone un suo parente, e dichiarando, nella lettera di nomina, la posizione eminente che aveva Montefiascone nel governo papale della Tuscia.[3] L'autore dei *Gesta* aggiunge un particolare, che rivela il piano politico innocenziano, riferendo come egli facesse eseguire lavori nel palazzo di Montefiascone, liberandolo da costruzioni vicine e dotandolo di una cappella.[4] Sono costruzioni che non solo

nel 1200, come castellano, Oddone « accolito del papa », che fece da giudice in una controversia tra il monastero di Monteamiata e la chiesa di S. Angelo, e la cui sentenza venne confermata dal papa l'8 marzo 1200: v. testo della bolla (presso l'Istituto storico austriaco) in *BFW*, n° 5708. Sull'ufficio dei rettori, a cominciare da Innocenzo III, v. lo studio di G. Ermini, *I rettori provinciali dello Stato della Chiesa da Innocenzo III all'Albornoz*, « Rivista di storia del diritto italiano », VI (1931), 29-104.

1. La notizia è offerta dal passo dei *Gesta* sopra citato. Il fodro era stato esigito nella regione dai funzionari di Enrico VI, il quale afferma in un suo documento del 27 novembre 1196, a proposito di Chiusi: « Nuncii nostri consueverunt annuale fodrum percipere » (testo citato in Th. Toeche, *Kaiser Heinrich VI.*, Leipzig 1867, 426, n. 4). Sul fodro v. l'opera recente di C. Brühl, *Fodrum, Gistum, servitium regis. Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgestaaten Deutschland, Frankreich und Italien vom VI. bis zur Mitte des XIV. Jahrhunderts*, Köln 1968.

2. V. in *PL* 214, 339 e *Reg. Inn. III*, I, 544 la lettera del papa per la sottomissione di Montefiascone, ed in *PL* 214, 734 la corrispondente lettera di Federico II, che esorta i suoi abitanti a mantenersi nell'obbedienza al papa. Il rapporto tra i due documenti è stato acutamente studiato e posto in evidenza da O. Hageneder, *Zur Datierung des Briefes Innozenz' III, für Montefiascone von 1198* (I, 361), « Römische historische Mitteilungen », III (1958-60), 129-131.

3. *PL* 215, 112.

4. *Gesta*, XIV, *PL* 214, XXVIII. Le costruzioni dovettero compiersi subito

dovevano servire all'abitazione del castellano posto dal papa e residente stabilmente a Montefiascone, ma che fanno pensare che il papa stesso intendesse farvi dimora, come avvenne poi nel 1207, quando vi si fermò per dodici giorni, compiendo in quella sede, come vedremo, significativi atti della sua sovranità temporale.

Non fu difficile, localmente, l'attuazione di questa parte della politica innocenziana, perché Montefiascone era un castello, abituato ad avere padroni e soldati. La sua politica incontrò invece grandi difficoltà ed aperta opposizione nelle due città della regione che al tempo di Innocenzo III avevano avuto un'ascesa politica, culturale e commerciale, favorita dall'acquistata autonomia comunale: Viterbo ed Orvieto. L'opposizione dei due Comuni vicini in un primo tempo fu parallela e concomitante, poi l'abile strategia di Innocenzo III, oltre alle diverse situazioni, riuscì a separare le due cause e le due città ebbero diversi rapporti con lui durante il corso del suo pontificato.

3. Il primo contrasto con Orvieto per Acquapendente

Lo sviluppo di Orvieto era cominciato alla metà del sec. XII ed ebbe come suo patrono il papa Adriano IV (il grande e vero predecessore della politica di Innocenzo III!), il quale valorizzò l'importanza strategica della città-fortezza pensando di farne la sede del proprio incontro con Federico I, che veniva a Roma per ricevere la corona imperiale (1155), la visitò poi l'anno successivo, stipulando nel febbraio del 1157 con i suoi rappresentanti un vero trattato, il quale assicurava al papa il dominio diretto della città ed in cambio elevava Orvieto al grado della città più importante dei territori papali a nord di Roma e ne favoriva l'espansione territoriale. In esso prometteva anche un appoggio per una pa-

dopo la sottomissione del 1198. Anche nella lettera del 1203, sopracitata, si parla del palazzo, che il vecchio castellano deve cedere al nuovo.

cifica composizione delle rivendicazioni, già iniziate, su Acquapendente.[1] Seguì la grande lotta tra papato e impero, che ebbe anche in Orvieto un suo campo di battaglia, poiché la città fu contesa dal Barbarossa, che aspirava a farne il centro del suo dominio politico della regione e per un certo tempo ne fu padrone, e che vi impose un suo vescovo, l'orvietano Pietro, contrapponendolo al vescovo Rustico, fedele ad Alessandro III. Né la fine della lotta pose termine a questa politica imperiale verso Orvieto, continuata da Enrico VI, il quale però, dopo il vano assedio del 1186, desistette dalle sue mire e nel diploma del 3 aprile 1189 solennemente riconobbe il dominio papale sulla città, sciogliendo gli abitanti dal giuramento di fedeltà che gli avessero prestato.[2] Orvieto, infatti, si era divisa nei due partiti ghibellino e guelfo, ma era prevalso il secondo, non tanto per imposizioni ed interferenze dei papi, quanto piuttosto perché una politica guelfa garantiva meglio la sua aspirazione di città libera, che non voleva ridursi a diventare una fortezza, sede permanente di un presidio militare straniero ed oggetto del giuoco della politica imperiale in Italia. Orvieto voleva acquistare una prosperità economica e divenire un potente Comune, come quelli della vicina Toscana. Pertanto cercò di assicurarsi il dominio o il controllo dei fertili terreni del suo contado ed intraprese una serie di guerre e guerriglie contro i luoghi ed i castelli dei territori vicini, nell'ambizioso disegno di costituirsi un vasto dominio, che si estendesse dal lago di Bolsena al mare, perseguendo una parallela politica di espansione a nord verso la Toscana e ad oriente verso i centri della valle tiberina, assicurandosi, per tale politica, l'appoggio dei due più potenti Comuni vicini,

1. L. Fumi, *Codice diplomatico della città di Orvieto* (d'ora in poi *C.D.*), Firenze 1884, n° xxxviii, p. 26. Oltre questa fonte, fondamentale e preziosa per la presente ricerca, rimando alla monografia di D. Waley, *Medieval Orvieto. The political history of an Italian City-State, 1157-1334*, Cambridge 1952.

2. « Restituimus in Christo karissimo patri Clementi sancte ecclesie summo pontifici omnem possessionem quam habuit papa Lucius in civitate Urbevetana. Et si qui de his qui magestati nostre iuraverunt, prius pape Lucio iuraverat, eos absolvimus de iuramento . . . »: Fumi, *C.D.*, n° lviii, p. 38-39.

Viterbo e Siena. Tale espansione di Orvieto nella seconda metà del sec. XII fu resa possibile non solo grazie agli ordinamenti comunali che la città si diede, ma anche all'appoggio morale, e talvolta anche politico, che il Comune ricevette dal vescovo e dal clero cittadino, che in quel periodo crebbe di importanza e di efficienza. Il clero secolare si organizzò in una confraternita clericale, dotata nel 1197 di un suo ospedale,[1] ed il capitolo di S. Costanzo, che è all'apice della sua fioritura religiosa e culturale, acquistò la funzione di rappresentare la città stessa, tanto che il patto del 1157 con Adriano IV, sopra ricordato, fu firmato dal priore di quel capitolo, in primo luogo, insieme a due consoli e due nobili orvietani. Rafforzò tale unione tra clero e Comune la lotta tra il vescovo cattolico Rustico e quello scismatico-imperiale Pietro, conclusasi con la vittoria del partito guelfo, perché Pietro, nonostante il tentativo di guadagnarsi fautori elargendo beni appartenenti al vescovado,[2] fu soccombente, e dopo una lunga vacanza seguita alla morte di Rustico (1176) venne eletto vescovo Riccardo, fedele ad Alessandro III. Non era un orvietano, bensì originario di Gaeta, forse scelto o per suggerimento del papa o dallo stesso capitolo della cattedrale per superare le rivalità cittadine provocate dal vescovo orvietano filoimperiale, ma nel suo governo della diocesi si dimostrò fautore degli interessi della città e della politica espansionistica del Comune. Non solo, infatti, restaurò il palazzo episcopale ed arricchì il

1. V. l'atto di donazione del presbitero Giovanni, che lasciò i suoi beni alla confraternita perché costruisse un ospedale per i poveri e i malati della città: FUMI, *C.D.* (46, LVIII: 13 novembre 1197). Ho il piacere di segnalare questa confraternita clericale di Orvieto in questo mio lavoro in onore del P. Meersseman, che ha studiato l'argomento e pubblicato statuti del Lazio: G. G. MEERSSEMAN, *Die Klerikervereine von Karl dem Grossen bis Innocenz III.*, « Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte », XLVI (1952), 97-102 e 111-112.

2. Notizie su questo vescovo sono offerte nei testi raccolti da P. PERALI, *La cronaca del vescovado orvietano (1029-1239) scritta dal vescovo Ranerio (cronachetta, note ed inventarii). Cronistoria*, Orvieto 1907, 6. V. anche, in generale, G. BUCCOLINI, *Serie critica dei vescovi di Bolsena e di Orvieto*, « Bollettino della R. Deputazione di storia patria dell'Umbria », XXXVIII (1941), estratto.

patrimonio culturale della cattedrale con preziosi libri liturgici,[1] ma anche riprese con vigore le rivendicazioni territoriali della propria diocesi contro quella di Soana, già avanzate dal suo predecessore Gualfredo,[2] in un tacito, ma evidente accordo con la politica che in quel medesimo tempo perseguiva il Comune verso gli stessi territori. In particolare tale azione concomitante del vescovo e del Comune si svolse verso il « borgo » di Acquapendente, che il vescovo Riccardo cercò di sottrarre alla giurisdizione del vescovo di Soana e nel cui territorio esercitò anche dei poteri episcopali, consacrando la chiesa di S. Lazzaro e quella di S. Maria insieme al vescovo di Todi.[3] Era un'azione che si allineava con le mire di soggezione di Acquapendente da parte del Comune di Orvieto, che avevano trovato un certo riconoscimento in Adriano IV nel 1157, favorite in precedenza dal vescovo Milone, il quale fu, secondo gli *Annales Urbevetani*, il mediatore della pace tra Orvieto e Acquapendente del 1161.[4] Era la via per la sua sottomissione ad Orvieto, ottenuta nel 1171, ma poi rifiutata dagli abitanti di Acquapendente, provocando interventi del potente Comune e periodi di vera guerra tanto che nel 1194 se ne ricordavano due, la prima durata due anni e la seconda un anno. In mezzo ad esse, e con evidente appoggio alla politica perseguita dalla propria città, il vescovo di Orvieto, Riccardo, cercò di avvantaggiarsi rivendicando alla sua giurisdizione ecclesiastica Acquapendente. Incontrò, tuttavia, la vivace opposizione del vescovo di Soana, Giordano, il quale ricorse al papa Celestino III (28 giugno 1193), protestando contro le « occupazioni » compiute dal vescovo di Orvieto « improbo ambitu et usurpationis excessu », in parti-

1. Perali, *La cronaca del vescovado orvietano . . .*, II, 6.
2. *La cronaca del vescovado orvietano . . .*, 4.
3. Fumi, *C.D.*, nº LXIII, p. 43-44. In precedenza il vescovo Aldobrandino di Orvieto aveva consacrato l'altare inferiore della chiesa del Santo Sepolcro di Acquapendente e la chiesa di S. Maria.
4. L. Fumi, *Ephemerides Urbevetanae*, in *R.I.S.*, n. ed., Città di Castello 1904, 125. Per queste vicende v. Waley, *Mediaeval Orvieto. . .*, 7-8 e N. Costantini, *Memorie storiche di Acquapendente*, Roma 1903, 34-35.

colare per la rivendicazione di Acquapendente.[1] Il vescovo Riccardo fece rispondere da un suo procuratore, il prete Giovanni di Orvieto, portando prove a favore della propria giurisdizione. È però significativo che in questo documento si taccia su di Acquapendente, segno che non esistevano testimonianze sicure, e tanto meno esisteva la bolla di Pasquale II poi invocata dagli orvietani e che deve considerarsi un falso tardivo.[2] Il vescovo e gli orvietani dovevano avere dei patroni a Roma, perché il ricorso di Giordano di Soana non venne esaminato nella Curia, bensì rimesso all'esame di due giudici, scelti dall'una e dall'altra parte in questione, precisamente il preposto di Soana, Viviano, ed il canonico Giovanni di S. Costanzo di Orvieto. Essi iniziarono il loro ufficio fissando come loro sede Acquapendente, che stava al centro della contesa territoriale, e condussero gli interrogatori dei testimoni dalla fine di settembre al mese di ottobre.[3]

Non sappiamo se il processo si sia concluso per opera dei due giudici delegati oppure sia rimasto senza una sentenza. Forse è probabile che sia stato sospeso ed accantonato a motivo dei nuovi avvenimenti del 1196, quando Acquapendente si ribellò apertamente al dominio di Orvieto, inducendo questo Comune ad una nuova e più vasta guerra contro il « borgo ».[4] In tale campagna ebbe l'aiuto dalla vicina Viterbo, che prestò il suo appoggio militare, ma non volle approfittare della vittoria, conseguita insieme, lasciandone i benefici all'alleata.[5] Forte di questo successo, Orvieto poteva considerare ormai definitivo il suo dominio su Acquapendente, quando l'avvento di Innocenzo III al pontificato (l'8 gennaio 1198)

1. Fumi, *C.D.*, n° lxi, p. 40.

2. Fumi, *C.D.*, n° lxii, p. 41-42. L'autenticità della bolla di Pasquale II è stata negata da P. F. Kehr, *Italia pontificia*, ii, *Latium*, Berlino 1907, 223.

3. Le testimonianze sulla lite tra i due vescovi sono in appendice a Fumi, *C.D.*, n° lxii, p. 41-42 e nel testo del n° lxiii, p. 43-44.

4. Il motivo occasionale della guerra era il possesso della selva di Monte Rofero, come risulta dal lodo di Siena (Fumi, *C.D.*, n° lxviii, p. 47-48).

5. La notizia si trova nella cronaca viterbese di Nicola Della Tuccia, che, per quanto tardiva, non vi è motivo di rifiutare: *Cronache e statuti della città di Viterbo*, ed. I. Ciampi, Firenze 1878, 11.

capovolse la situazione, portando un aiuto inaspettato alla resistenza di Acquapendente contro Orvieto.

Il nuovo papa, infatti, non volle seguire la politica di acquiescenza e di non intervento, che sembra avesse seguito il suo predecessore nei confronti della guerra tra i due contendenti, complicata dalle rivendicazioni territoriali e giurisdizionali tra il vescovo di Orvieto e quello di Soana. Egli partì dal programma, sopra accennato e chiaramente enunciato all'inizio del suo governo della Chiesa, che il « Patrimonio di S. Pietro » dovesse essere interamente rivendicato dalla Sede apostolica, ed in particolare che il suo dominio fosse da stabilirsi in modo diretto sul Patrimonio nella Tuscia. Acquapendente ne era uno dei centri e capisaldi, perciò egli vide la recente guerra di Orvieto e la sua conquista di Acquapendente come una menomazione dei diritti temporali della Sede apostolica e subito intraprese un'azione energica e forte per « liberare » Acquapendente dal dominio di Orvieto.[1] Egli seguì il metodo adottato, nei primi giorni dopo l'elezione, verso il Comune di Roma ed applicato, come vedremo, per Narni: volle colpire chi gli si opponeva, con un intervento pesante e forte, che dissuadesse ogni resistenza ed illuminasse sulle intenzioni ed il programma di governo del nuovo pontefice. Nel caso di Orvieto, non conosciamo quale azione abbia svolta sul piano materiale; certo il papa non era in grado di intraprendere una campagna militare contro quel Comune, come fece per Narni, perché Orvieto era una fortezza imprendibile e c'era il pericolo che intervenisse a suo favore Viterbo, alleata nella guerra contro Acquapendente. Perciò ricorse, dopo i primi ammonimenti dimostratisi inutili, alle armi spirituali in suo potere, colpendo la città nel mese di aprile del 1198 con due diverse misure di ordine ecclesiastico: in primo luogo la scomunica contro i capi del Comune, e l'interdetto sulla

1. La notizia è data succintamente dal biografo papale: « Post haec dedit operam ad recuperandum Radicofanum, Aquampendentem, Montem-Flasconem atque Tuscanum: quae tandem recuperavit non sine laboribus expensis, liberans Aquampendentem ab Urbevetanis, qui eam acriter impugnabant »: *Gesta*, XLI, *PL* 214, XXVII.

città; in secondo luogo il richiamo a Roma del vescovo Riccardo, il quale vi fu trattenuto, in una pratica situazione di domicilio coatto durata nove mesi, cioè sino alla risoluzione della controversia.[1] Ambedue le misure erano gravi e sproporzionate alla causa di natura puramente temporale. Innocenzo III se ne varrà più volte durante il suo pontificato e ne abbiamo qui per Orvieto il primo esempio. La prima portava un turbamento profondo nella vita religiosa ed ecclesiastica della città, impedendo al clero di svolgere le sue funzioni (in particolare veniva colpito il capitolo di S. Costanzo); la seconda non era meno grave, poiché il richiamo a Roma del vescovo prendeva il significato di un ammonimento che, se Orvieto perdurasse nella sua opposizione al papa, questi avrebbe proceduto oltre, togliendo in modo permanente alla città vescovo e sede episcopale. Era una minaccia che sarebbe diventata frequente nei contrasti di Innocenzo III con i Comuni italiani e che avrebbe tolto ad Orvieto il prestigio di città, derivatole dalla sede episcopale, e ridotto il suo clero cittadino alle dipendenze del vescovo di una città vicina. Oltre a significare una simile minaccia remota, il domicilio coatto a Roma, cui Innocenzo III costrinse per nove mesi il vescovo Riccardo, rappresentava una sanzione verso il vescovo stesso, il quale aveva partecipato indirettamente alla guerra di Orvieto contro Acquapendente e condivideva la politica di quel Comune. Manifestò infatti una certa resistenza di fronte alla misura presa dal papa nei suoi riguardi, poiché l'autore della leggenda di Pietro Parenzo dice che rimase a Roma contro la sua volontà e che la misura presa era considerata un «obbrobrio della città». Più che un atteggiamento personale, la sua resistenza a seguire Inno-

1. Conosciamo questi importanti sviluppi della guerra tra Innocenzo III ed Orvieto grazie ad un accenno che ne fa l'autore della leggenda di Pietro Parenzo, che rappresenta lo stato d'animo del clero cittadino: « Post haec inter dominum Innocentium tertium papam et Urbevetanos super burgo Aquependentis, quem ad se pertinere dicebat, gravi suborta discordia, dictus pontifex Urbevetanos anathematis vinculo innodavit, novem fere mensibus invitum Rome detinendo episcopum in sue obprobium civitatis »: testo della *Passio b. Petri Parentii martyris*, edito dal NATALINI, *S. Pietro Parenzo*..., 155.

cenzo III nella politica contro la città rifletteva i sentimenti del clero orvietano, che doveva essere favorevole alla conquista di Acquapendente compiuta dal Comune, né comprendeva le ragioni della inaspettata severità del nuovo papa contro la propria città. In realtà Innocenzo III con la rapida presa di posizione in favore di Acquapendente, aveva di colpo ed inaspettatamente cambiata la politica dei pontefici verso Orvieto, inaugurata da Adriano IV circa mezzo secolo prima. D'altra parte gli orvietani avevano ricambiato tale favore seguendo una politica filopapale per cui si schierarono dalla parte del papa legittimo Alessandro III nella lotta con l'imperatore Federico I, e poi sostennero la guerra mossagli dall'imperatore Enrico VI, che invano aveva cercato di conquistare la città nel 1186. La diversa posizione assunta da Innocenzo III per la loro guerra contro Acquapendente, che per essi non era altro che la conferma di un antico diritto, sconvolse tutta una linea politica ed apparve illegittima ed ingiusta sia al Comune che al clero di Orvieto, che non accettarono l'imperioso ordine di restituire il castello conquistato da poco, sopportando che la città rimanesse sotto il peso delle sanzioni spirituali del papa. Cercarono piuttosto un aiuto che permettesse di uscire dalla difficile situazione, ricorrendo alla mediazione del Comune amico di Siena, il quale si interpose presso gli abitanti di Acquapendente ed ottenne che riconoscessero il dominio di Orvieto su di loro, pagando il canone annuo fissato dieci anni prima e i dazi esigiti dal Comune; inoltre dovevano demolire il tratto di mura vicino alle cinque porte di ingresso e abbassare la nuova torre comunale (costruita forse durante la guerra), ricevendo però in compenso l'assicurazione che gli orvietani non avrebbero distrutto la loro città.[1] In complesso l'accordo, firmato l'8 novembre 1198, quando gli orvietani assediavano

1. FUMI, *C.D.*, nº LXVIII, p. 47. Questo lodo di Siena del 1198 rimase per gli orvietani il fondamento giuridico delle loro successive rivendicazioni su Acquapendente. Così è ricordato nel « Regesto di atti originali per la giurisdizione del Comune » compilato nel 1339; v. FUMI, *Ephemerides Urbevetanae . . .*, nº 154, p. 119.

Acquapendente, non era una capitolazione ed offriva agli abitanti condizioni migliori dell'accordo con Orvieto del 1171.

Però l'arbitrato di Siena non riuscì a ristabilire la pace. Contro di esso si mise Innocenzo III, che non lo riconobbe perché compiuto senza la sua approvazione, necessaria in quanto egli era un sovrano feudale; anche gli abitanti di Acquapendente, se per il momento lo accettarono, presto lo rigettarono, invocando il motivo che era stato loro imposto con minacce e durante l'assedio degli orvietani.[1]

4. L'eresia ad Orvieto e l'invio del rettore Pietro Parenzo

Un altro fatto intervenne, che in quella situazione si volse a favore della politica innocenziana. Approfittando della tensione creatasi ad Orvieto dalla controversia con il pontefice e dello spirito antipapale provocato nei capi del Comune e nello stesso clero dalle sanzioni inferte da Innocenzo III, un gruppo di eretici, che era penetrato ad Orvieto da Firenze e dalla pianura padana durante il governo del vescovo Rustico e si era affermato nel giuoco politico interno provocato dalla lotta tra papato ed impero,[2] cercò di guadagnare la importante città con un piano di predicazione massiccia e di conquista del potere. Venne dalla vicina Viterbo un abile predicatore, definito dall'autore della leggenda di Pietro Parenzo *doctor manicheorum* e che dal nome e dalla patria

1. La notizia è tardiva, tra le testimonianze raccolte nel 1263 dal castellano papale di Radicofani, però è attendibile. È contenuta nel documento 273 pubblicato da A. Theiner, *Codex diplomaticus domini temporalis S. Sedis*, I, Roma, 1861, 147.

2. Sull'eresia ad Orvieto al tempo di Innocenzo III c'è la fonte ampia e sicura della leggenda di Pietro Parenzo. Ho il piacere di ricordare, oltre la Introduzione del Natalini, lo studio accurato di W. Cherubini, *Movimenti patarinici in Orvieto*, « Bollettino dell'Istituto storico-artistico orvietano », XV (1959), 3-42, che rende superato il vecchio studio di L. Fumi (*I paterini in Orvieto*, « Archivio storico italiano », III s., XXII, 1875, 52-81); v. anche R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1963, 185-189 e Ilarino da Milano, *Il dualismo cataro in Umbria al tempo di San Francesco*, in « Atti del IV Convegno di studi umbri, Gubbio 22-26 maggio 1966 ». Perugia 1967, p. 175-216.

di origine (ancora è la pianura padana che dà i capi dell'eresia ad Orvieto) era chiamato Pietro Lombardo, quasi in concorrenza con il ben più celebre omonimo, il « maestro » delle scuole cattoliche. Il nostro autore senza troppi veli accusa il papa di essere il vero responsabile di questa propaganda ereticale, poiché – egli dice – essendo trattenuto a Roma il pastore, le pecore furono lasciate in balia dei lupi che le dilacerarono. Certo, più ancora che per l'assenza del vescovo, la predicazione degli eretici, bene organizzata (egli dice che Pietro Lombardo tenne ad Orvieto dei « conciliaboli » con altri « dottori » della sua setta), sfruttò la situazione della città, colpita dalla dura politica temporale di Innocenzo III, che aveva provocato in tutti gli ambienti un forte spirito antipapale. I « dottori » degli eretici si misero a predicare intensamente e la gente li ascoltava poiché era l'unica voce religiosa che si udiva, essendo chiuse le chiese e cessata ogni forma di culto a motivo dell'interdetto papale. Il loro successo fu grande, a dire dell'autore della leggenda, ed il piccolo gruppo conquistò « una moltitudine di nobili e di popolo », indicando come la penetrazione ereticale conquistasse non solo i nobili della fazione ghibellina, ma anche strati popolari, attratti dai loro argomenti, più che da interessi politici e cittadini. Si giunse a tanto, dice ancora, che la situazione si capovolse e gli eretici, sino allora piccolo ed occulto gruppo, predicavano pubblicamente e minacciavano gli aderenti all'antica fede di impadronirsi dei loro beni quando fossero divenuti signori della città, la quale sarebbe stata trasformata, a motivo della sua posizione di fortezza inespugnabile, in un centro di tutte le Chiese ereticali, quasi una seconda Roma.[1]

Tali avvenimenti, anche se di proporzioni più modeste di quanto affermi l'autore della leggenda, alienarono il clero cittadino dal Comune e dalla sua politica di resistenza al papa, inducendo il Comune stesso a venire ad un accordo,

1. Questi particolari sono narrati dalla leggenda, precisa ed interessante circa le dottrine degli eretici ed il metodo seguito nella loro penetrazione ad Orvieto: *Passio b. Petri Parentii* . . ., 153-156.

che permettesse al vescovo di ritornare ad Orvieto e di condurre in modo deciso la lotta contro la predicazione e la penetrazione ereticale. Frutto di tale pressione, esercitata dal clero e dai « viri catholici » che si opponevano agli eretici, fu l'invio di una missione a Roma per ottenere la pace con il papa. Dall'una e dall'altra parte si cercò una soluzione di compromesso, che permettesse di eliminare il contrasto. Per Acquapendente, che ne era l'origine, Innocenzo III rivendicò il suo dominio di sovrano feudale e perciò il suo diritto a nominarvi un rettore, che fosse suo vassallo,[1] però è probabile che già nelle trattative romane abbia prospettato la soluzione poi messa in pratica un anno dopo, accettando la nomina di un orvietano a rettore di Acquapendente.[2] Quanto ad Orvieto stesso, il papa volle far applicare subito questo cardine della sua politica nel Patrimonio, cioè la nomina di propri rettori, favorendo la richiesta, abilmente avanzata dalla delegazione orvietana, di avere un rettore scelto tra i romani e del tutto ligio al papa. La richiesta impediva che il rettore fosse imposto ed appariva legittima nella situazione creatasi ad Orvieto, desiderando i cattolici mettere a capo della città una persona che procedesse alla repressione dell'eresia, pericolosamente affermatasi. La missione a Roma, anche se promossa da un gruppo, veniva così ad assumere la rappresentanza di gran parte della città e dello stesso Comune, desiderosi di uscir fuori dell'interdetto e dalle sue conseguenze per la vita cittadina, e d'altra parte disposti ad accettare il rappresentante

1. Conosciamo tale particolare da una lettera di Innocenzo III del 13 gennaio 1203, nella quale – come vedremo – dichiara di non riconoscere la nomina del viterbese Napoleone a rettore del « borgo » di Acquapendente « cum nec sustinuerimus hactenus nec proposuerimus in posterum sustinere ut in eo quisquam, nisi indigenus fuerit et vassallus noster existat »: *PL* 214, 1149 A.

2. La nomina avvenne nel 1200 ed Innocenzo III ribadì in tale occasione la propria autorità di signore feudale, che « concedeva » il rettore scelto. Non possediamo la lettera (il registro papale di quell'anno è andato perduto), ma ciò risulta dal riassunto, conservato nella « rubricella » pubblicata dal Theiner: « Hominibus de Aquapendente super concessione facta, quod Johannem urbevetanum civem possint recipere in rectorem »: THEINER, *Vet. mon. Slav. merid.*, I, n° 235, p. 54; POTTHAST, 1214.

papale, che veniva ad Orvieto in una forma simile a quella di un podestà forestiero pacificatore delle fazioni interne, non di un governatore imposto dopo una sconfitta.

Innocenzo III accolse la richiesta perché gli apriva la via ad affermare la propria autorità temporale nella città più settentrionale del Patrimonio, e nello stesso tempo avrebbe permesso un'azione efficace contro gli eretici della città e della regione. Il problema non poteva non preoccuparlo, poiché la lotta contro la diffusione dell'eresia costituiva uno dei fondamentali motivi del suo pontificato,[1] ma sino allora egli aveva rivolto la propria attenzione, ed iniziata una serie di interventi e di sanzioni canoniche, verso le regioni dove più apertamente l'eresia si manifestava e diffondeva, la Francia meridionale e l'Italia settentrionale. Sapeva bene, però, che l'eresia non era localizzata in quelle regioni, perciò cominciò, all'inizio del secondo anno di pontificato, ad emanare nuove e più severe misure repressive, che avessero valore generale.[2] I particolari della diffusione dell'eresia ad Orvieto, conosciuti direttamente dal racconto e dalla illustrazione che ne fece la delegazione cittadina venuta a lui al principio del 1199, gli rivelarono come il pericolo dell'eresia fosse grave proprio nella regione più vicina a Roma e ch'egli intendeva fare caposaldo di tutto il dominio papale. Probabilmente fu tale allarme che lo indusse a promulgare la decretale *Vergentis in senium,* che era già pronta alla fine di febbraio, come ora vedremo. Per il momento, si diede premura di raccomandare al nuovo rettore orvietano di condurre la lotta contro gli eretici quale suo primo e più urgente ufficio. La persona che era stata scelta, il romano Pietro Parenzo, dava fiducia che avrebbe assolto a tale ufficio. Giovane di età (era

1. V. l'elenco delle lettere di Innocenzo III sull'eresia in A. Oliver, *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III,* Roma 1967, 197-203. La prima lettera è del 1° aprile 1198, diretta all'arcivescovo di Auch.

2. È la lettera *Vergentis iam in senium* del 5 gennaio 1199, diretta al vescovo di Siracusa, che sviluppa nell'arenga motivi generali e promulga sanzioni da applicare anche ai fautori degli eretici: *PL* 214, 471 e *Reg. Inn. III,* 1, 743-744.

sposato, ma non pare avesse ancora figlioli), apparteneva ad una famiglia ricca, forse discendente dal Parenzo che fu uno dei senatori di Roma nel 1148.[1] Personalmente si distingueva per la generosità e prontezza con cui assisteva i poveri ed anche – particolare indubbiamente vero, mentre il primo può essere un luogo comune della letteratura agiografica – per l'osservanza nel pagare le decime « contro la riprovevole consuetudine dei romani, dei toscani e di altri », dice l'autore della leggenda.[2]

Pietro Parenzo andava però ad Orvieto impreparato ad un ufficio delicato e difficile, quale primo Rettore papale in un Comune fiero della propria autonomia, ed era ignaro della situazione politica locale, descrittagli sotto la luce unilaterale deformante dell'eresia penetrata nella città, ovunque vista o sospettata. Al suo ingresso, avvenuto nel mese di febbraio, fece buona impressione, perché portava la pace e la tranquillità dopo la infelice lotta del Comune con il papa. Ma subito volle procedere con metodi autoritari e forti, per impedire l'insorgere di fazioni e di gruppi, fatali al suo governo. Perciò decise di proibire durante gli ultimi giorni del carnevale (fine febbraio - 2 marzo) le tradizionali giostre, perché erano occasioni di giochi degeneranti in lotte interne anche sanguinose. Fu però una misura impopolare, che suscitò una aperta e violenta reazione nella piazza del Comune, scoppiata il primo giorno della Quaresima (3 marzo). Pietro Parenzo intervenne nel tumulto, esponendosi di persona e partecipando alla mischia, più che facendo da pacificatore. Inoltre, convinto della necessità di usare metodi di forza, procedette con grande severità contro gli autori, veri o presunti, punendo però solo i nobili, di cui vennero abbattuti palazzi e torri. Lo stesso autore della leggenda confessa che non fu osservata una rigorosa e limitata giustizia, ed il racconto rivela come Pietro

1. Il Natalini ha dedicato un capitolo alla ricerca di dati sulla famiglia Parenzo: v. *S. Pietro Parenzo* . . ., 134-150.

2. *Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 4, p. 157. La leggenda fa una generica descrizione della figura e delle virtù di Pietro Parenzo, con evidente scopo agiografico, dalla quale si possono trarre alcuni elementi personali.

Parenzo, imprudentemente, si creò l'inimicizia di molte famiglie nobili orvietane, che videro distrutte le loro case con il pretesto della mischia del 3 marzo. L'opposizione di queste nobili famiglie orvietane contro il Rettore papale trovò subito l'alleanza degli eretici, i quali sarebbero stati, secondo l'autore della leggenda, i provocatori ed autori del tumulto. Ma dallo stesso racconto risulta come fosse una contesa cittadina, che prese occasione da quel fatto, mentre aveva origine in antiche rivalità tra famiglie nobili di Orvieto, nelle quali si inserì l'elemento religioso.[1] I nobili, guadagnati dalla propaganda di Pietro Lombardo e dei suoi « dottori », dovevano appartenere al partito ghibellino di Orvieto, che aveva forti radici e non doveva essersi spento nonostante la politica guelfa condotta dal Comune sino al 1197.[2] Durante la crisi con il papa del 1198 essi avevano ripreso vigore, trovando favore ed appoggio da parte degli eretici, ma la venuta ad Orvieto del rettore Pietro Parenzo aveva di nuovo dato il predominio al partito guelfo, che ora aveva con sé tutto il clero, spaventato dalla diffusione dell'eresia, ed in particolare il vescovo Riccardo.

L'azione da loro svolta, concorde ed unita secondo l'autore della leggenda,[3] rispondeva ad una direttiva di Innocenzo III, probabilmente sottolineata nelle istruzioni che ricevette il nuovo rettore orvietano prima di partire da Roma. Infatti la sua venuta nella città, nel febbraio del 1199, coincideva con il momento in cui venne preparata dalla cancelleria papale la decretale *Vergentis in senium*, già pronta alla fine di quel mese, anche se promulgata il 25 marzo. Tale coincidenza cronologica, sinora non osservata, illumina sulla genesi del documento e lo pone in più stretta relazione con la precedente lettera del 5 gennaio al vescovo di Siracu-

1. *Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 5, p. 157-158.

2. Per le connessioni tra « ghibellino » ed « eretico », rimando all'opera, sempre valida, di G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Firenze³ 1961.

3. *Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 6, p. 158, dove parla di frequenti incontri del rettore con il vescovo nella cattedrale, probabilmente dopo le funzioni religiose.

sa,[1] costituendo una nuova tappa nella legislazione canonica contro l'eresia. Innocenzo III è l'autore ed il redattore della decretale,[2] il cui testo era pronto e conosciuto ancor prima della sua promulgazione, tanto che gli addetti alla cancelleria papale, allo scopo di dare a questo importante documento il primo posto nel registro che iniziava il secondo anno di pontificato (che si computava dall'anniversario della consacrazione episcopale, avvenuta il 22 febbraio), attesero a registrare le lettere emanate tra questa data e quella della promulgazione della bolla.[3]

Tale attesa deve essere messa in relazione con un altro fatto, che si deduce dal documento stesso, dove è posto in rilievo. Si dice infatti, all'inizio, che il documento viene emanato « de communi fratrum nostrorum consilio », formula usuale, con la quale si indicava che il documento era stato discusso ed approvato in concistoro dai cardinali insieme al papa,[4] e si aggiunge: « assensu archiepiscoporum et episcoporum apud sedem apostolicam existentium ». La formula è interessante, rivelando l'intenzione di pubblicare le nuove e più severe norme per la repressione dell'eresia alla presenza di rappresentanti dell'episcopato e con l'avallo della loro approvazione. Era una forma di consultazione episcopale in uso nella Curia, valorizzata da Innocenzo III[5]. Inoltre la data del documento, 25 marzo, subito richiama il periodo tradizionale

1. *PL* 214, 471-472.

2. Rimando alle trattazioni specifiche, anche recenti, circa la decretale, le sue fonti ed i suoi antecedenti. V. in particolare H. Maisonneuve, *Études sur les origines de l'inquisition*, Paris 1942, 114-117.

3. Tale fatto, sulla base del registro innocenziano, è stato posto in evidenza da O. Hageneder, *Studien zur Decretale « Vergentis » (X, V, 7, 10). Ein Beitrag zur Häretikergesetzgebung Innocenz' III.*, « ZSSRG, Kan. Abt. », XLIX (1963), 138-173.

4. Per l'espressione, v. J. Lubvès, *Die Machtbestrebungen des Kardinalats bis zur Aufstellung der ersten päpstlichen Wahlkapitulationen*, « Quellen und Forschungen », XIII (1910), 75.

5. *PL* 214, 538. V. un altro caso a p. 91. Mi sto occupando di questa importante formula, il cui uso non si limita alle canonizzazioni. Alcuni esempi sono stati segnalati da J. B. Sägmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII.*, Freiburg 1896, 47, n. 1.

dei sinodi romani, che avevano luogo nella Quaresima (in quell'anno la Pasqua venne tardi, il 18 aprile). È vero però che l'istituto del sinodo romano era decaduto[1] e che la frase usata nella decretale fa pensare che si trattasse di una consultazione straordinaria, più che di un sinodo. In ogni modo è chiara l'intenzione di Innocenzo III di associare i vescovi in questa promulgazione della nuova legislazione antiereticale, in corrispondenza alla sua concezione dei rapporti fra papato ed episcopato.[2] C'era il precedente di Lucio III, che aveva

1. Non sappiamo se sotto Innocenzo III continuasse la tradizione degli annuali sinodi romani, che non scompare dopo il periodo della riforma detta gregoriana. Una fonte assai tardiva, il Nauclerius († 1510) parla di un sinodo romano del 1212, nel quale il papa avrebbe deposto dall'impero Ottone IV: « . . . In concilio praesulum, quod Romae tunc Innocentius celebrabat, ab imperio depositum percussit et pronunciavit » (riportato in MANSI, *Collectio conciliorum amplissima*, XXII, 813-814). La notizia non è vera, poiché è da escludere che Innocenzo III sia giunto alla deposizione di Ottone IV (v. H. TILLMANN, *Zur Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat in Lehre und Praxis Papst Innocenz' III.*, « Deutsches Archiv », 9, 1951, 140, n. 17) e probabilmente il tardo cronista vuole attribuire al nostro papa la medesima sanzione eseguita da Innocenzo IV contro Federico II al concilio di Lione. Tuttavia può essere tenuta presente per ulteriori ricerche: il presunto sinodo romano si sarebbe svolto nella Quaresima del 1212, prima della venuta a Roma di Federico II (a metà di aprile) ed in sua preparazione. Un altro, più esplicito indizio di sinodi romani tenuti da Innocenzo III è costituito dalle rubriche apposte da molti codici a due sermoni innocenziani, precisamente il primo ed il settimo sermone *De diversis* (*PL* 217, 649-654 e 679-688). Le rubriche dicono: *in synodo* e l'argomento dei due sermoni, che parlano del sacerdozio e delle virtù necessarie agli ecclesiastici, ha fatto pensare che si tratti di sermoni pronunciati da Innocenzo III in sinodi romani. È invece da escludere che il secondo fosse pronunciato al IV concilio Lateranense, come si dice nel Migne. Tuttavia può essere un'attribuzione fatta dall'amanuense in base all'argomento, solito a trattarsi nei sinodi diocesani dove interveniva tutto il clero ma non adatto, propriamente, ad un sinodo romano, composto dai vescovi della regione romana, secondo la tradizione. Ha segnalato la questione il mio caro alunno sac. G. SCUPPA nella tesi *I sermoni di Innocenzo III*, Pont. Università Lateranense, Fac. di Teologia, 1961, 103-108.

2. L'argomento è assai importante ed inesplorato negli studi innocenziani. Vi ho accennato nella mia relazione *Papato e vescovi italiani nell'epistolario di Innocenzo III* al II Convegno di storia della Chiesa in Italia (Roma 1961), che però non ho potuto ancora pubblicare, perché da ampliare ed approfondire. Naturalmente la ricerca dovrebbe estendersi a tutto l'epistolario innocenziano. Per fare solo un esempio, ricordo l'arenga della lettera del 27 novembre 1202 all'arcivescovo di Zagora in Bulgaria, nella quale si manifesta chiara l'idea della collegialità episcopale: *PL* 214, 1116-1117.

emanata la decretale *Ad abolendam* contro l'eresia (1184) alla presenza dei «patriarchi, arcivescovi e principi» convenuti per la circostanza a Verona,[1] e quello dello stesso Innocenzo III, che un anno prima della *Vergentis in senium* aveva fatto emanare dal luo legato in Lombardia delle misure contro gli eretici in un sinodo convocato a Verona, cui presero parte l'arcivescovo di Milano ed altri vescovi della regione.[2]

Oltre a questo aspetto, da approfondire con ulteriori ricerche e nel quadro della concezione innocenziana dell'episcopato, la decretale *Vergentis in senium* ci interessa direttamente perché riguarda la repressione dell'eresia nel territorio del Patrimonio della Tuscia. Non a caso i destinatari ne sono «il clero, i consoli ed il popolo di Viterbo», significando tale esplicita destinazione come Innocenzo III intendesse colpire particolarmente l'eresia che si era affermata in Viterbo e di là si diffondeva nelle città vicine, come dimostrava il caso di Orvieto. Tale scopo viene confermato nel testo della decretale, non solo per l'accenno ai «consilia civitatum», che si applicava in particolare alle città del Patrimonio rette con ordinamenti comunali, ma soprattutto per quanto vi si stabilisce circa la confisca dei beni dei fautori degli eretici, dichiarando che «nelle terre soggette alla nostra giurisdizione temporale» essa avveniva immediatamente, mentre negli altri paesi aveva bisogno di un'applicazione da parte delle autorità secolari del luogo, facendo così un implicito e assai importante riferimento alla sovranità rivendicata da Innocenzo III in quelle terre.

La pubblicazione della decretale *Vergentis in senium* stimolò il vescovo di Orvieto (che assai probabilmente fu presente a quell'atto insieme ad altri arcivescovi e vescovi) a condurre, con l'aiuto del rettore Pietro Parenzo, un'azione decisiva per eliminare l'eresia dalla propria città. Egli procedette secondo la prassi canonica, con una pubblica intimazione agli eretici di presentarsi a lui entro un determinato periodo

1. *PL* 201, 1297. La decretale fu accolta nella collezione gregoriana, v, 7, 9.
2. Lettera del 25 giugno 1198: *PL* 214, 256 e *Reg. Inn. III*, I, 421.

di tempo, trascorso il quale, coloro che non fossero tornati alla fede cattolica sarebbero stati colpiti dalla pena « stabilita dalle leggi e dai canoni », espressione generica usata dall'autore della leggenda, che può esser riferita alla recente decretale, nella quale si applicavano agli eretici le leggi imperiali contro il delitto di lesa maestà.[1]

Questa prima parte dell'operazione contro gli eretici sembra si sia svolta regolarmente, non così la seconda, eseguita dal braccio secolare rappresentato da Pietro Parenzo, il quale rivelò nuovamente la sua intemperanza, sia pure a motivo del suo zelo religioso. Egli infatti si fece dare dal vescovo i nomi degli indiziati di eresia, segnalati da coloro che erano rientrati nella Chiesa cattolica, e procedette contro di loro senza istituire regolari processi, seguendo piuttosto i metodi in uso nei Comuni italiani quando si voleva eliminare una fazione avversa: pene corporali, multe pecuniarie e soprattutto demolizione delle case.[2] È vero che la precedente repressione compiuta dal vescovo Riccardo contro i seguaci di Milita e Giulitta (le due donne che avevano diffusa l'eresia ad Orvieto) era stata più grave, giungendo alla pena capitale,[3] ma le persone colpite erano state poche di numero, mentre ora Pietro Parenzo infierì contro tutta una parte della popolazione ed in particolare contro i nobili e i ricchi, che ricevettero danni ingenti nei loro averi e nelle loro case. Egli non fece distinzione (almeno così appare dalla leggenda) tra eretici e fautori degli eretici, mettendo tutti nella prima categoria e tutti colpendo con le sue varie misure, applicate confusamente in base ai generici indizi ricevuti dalle non sicure deposizioni dei loro compagni che li avevano abbandonati. È da pensare che ad Orvieto fosse assai più numerosa la seconda categoria, costituita da coloro che avevano dimostrato favore ed aiuto agli eretici: per essi Pietro Parenzo avrebbe dovuto limitarsi ad applicare la confisca dei beni, stabilita nella de-

1. V. il MAISONNEUVE, *Études sur les origines* . . .
2. *Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 6, p. 159.
3. *Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 2, p. 155.

cretale *Vergentis in senium*, non già procedere a pene ancor più odiose. Inoltre, su di un altro punto delicato ed importante pare che la decretale innocenziana venisse interpretata dal rettore a proprio vantaggio, poiché essa ordinava, per le terre del dominio papale, la confisca immediata dei beni degli eretici e dei loro fautori, ma non specificava a chi dovessero andare i bene confiscati.[1] Ad Orvieto i beni immobiliari andarono, almeno in buona parte, al Comune,[2] ma gli oggetti estorti come pegni e le somme di denaro furono trattenute dal rettore nella propria «camera»,[3] senza chiarire se li considerasse come un deposito presso il suo ufficio oppure una sua proprietà. Certo è che Pietro Parenzo si arricchì durante il breve periodo del suo rettorato, poiché risulta che egli acquistò dei crediti, di fronte a cittadini orvietani, la cua origine non è chiara.[4]

Le condanne degli eretici, e le varie pene applicate nei loro riguardi, dovettero compiersi nella prima metà di aprile, e concludersi poco prima della Pasqua, che in quell'anno cadeva il 18 aprile. Esse avevano creato un odio profondo contro il loro autore e subito si cominciò a tramare, con il chiaro intento di costringerlo, anche con la minaccia non vana della morte, a ritrattare tutte le misure prese contro gli eretici. Il Parenzo conobbe questi piani e pensò di cercare un appoggio presso il papa, recandosi a Roma per la

1. Questa importante precisazione rispetto al testo della decretale *Vergentis iam in senium* venne fatta da Innocenzo III nella bolla per la repressione dell'eresia a Viterbo del 26 giugno 1207, rinnovata nello statuto promulgato nel parlamento viterbese del successivo settembre. Nell'uno e nell'altro si stabiliva che i beni degli eretici fossero venduti e divisi in tre parti, assegnando la prima a chi catturava l'eretico, la seconda alla curia che emanava la sentenza di condanna, la terza alla ricostruzione delle mura cittadine: v. il testo della bolla nell'Archivio Comunale di Viterbo, *sezione S. Angelo*, n° 1008 (83), e quello dello statuto in *PL* 215, 1226 D.

2. Risulta da un documento orvietano del 1200 (accordo tra il vescovo e il Comune), nel quale si parla dei « beni dei paterini », che erano in possesso del medesimo Comune: FUMI, *C.D.*, n° LXXI, p. 50.

3. *Passio b. Petri Parentii . . .*, n° 9, p. 163.

4. Nel titolario del Comune di Orvieto si trovano atti di quietanza « inter creditores domini Parentii » dei primi anni del '200, dal Fumi attribuiti alle sanzioni pecuniarie imposte durante la lotta contro gli eretici: v. FUMI, *I Paterini in Orvieto*, 60, n. 1.

festa di Pasqua, che voleva trascorrere nella pace della propria famiglia. Una udienza non era possibile in quei giorni di solennità liturgiche, ma il Parenzo, conoscendo da buon romano un'antica consuetudine,[1] la ottenne, appostandosi vicino alla piccola chiesa di S. Daniele, presso il Laterano, dove sarebbe passato il papa, venendo con la solenne processione del lunedì di Pasqua da S. Pietro.[2] Innocenzo III ascoltò il rettore di Orvieto e subito gli ricordò l'obbligo ch'egli aveva di prestare il giuramento per quell'ufficio, secondo la formula (probabilmente) osservata per il giuramento di Pietro di Vico.[3] Questa prima reazione rivela come Innocenzo III non fosse al corrente degli sviluppi presi dalla missione di Pietro Parenzo ad Orvieto e della tensione provocata nella città dalle repressioni compiute contro gli eretici. Il Parenzo gli espose anche le minacce di morte che gli erano giunte, ottenendo, come era lo scopo dell'udienza, la piena approvazione del papa ed il suo incoraggiamento a continuare nell'opera, suggellato da una pubblica e previa assoluzione dei peccati nel caso fosse morto violentemente per mano degli eretici.[4] Era la *plena indulgentia*, concessa ai crociati ed estesa a chi lottava contro gli eretici, che nella circostanza assunse un'alta suggestione religiosa, confermando al Parenzo la fiducia del papa

1. Nell'*Ordo Romanus I*, risalente al principio dell'VIII secolo, si riferisce come durante le solenni processioni papali ci si potesse presentare al papa ed essere da lui ascoltati: « Si quis autem adire voluerit pontificem, si equitat, statim ut eum viderit, discendat de equo et ex latere viae exspectet, usquedum ab eo possit audiri. Et, petita ab eo benedictione, discutitur a nominculatore vel sacellario causa eius et ipsi indicant pontifici et finiunt; quod etiam observabitur etiamsi absque ulla petitione ei quisquam obvius fuerit. Qui vero pedester fuerit, tantummodo loco suo figitur, ut ab eo auditur vel benedicatur »: M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, II, Louvain 1948, p. 71. Il particolare narrato dalla leggenda è una preziosa testimonianza del perdurare di tale consuetudine alla fine del sec. XII.

2. È la chiesa di S. Daniele *de Forma*, ricordata in una bolla di Onorio III del 7 novembre 1216; essa si trovava tra la chiesa di S. Bartolomeo di Merulana e l'oratorio lateranense di S. Lorenzo: M. ARMELLINI, *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, nuova ed., II, Roma 1942, 306.

3. V. il testo in *PL* 214, 529.

4. *Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 7, p. 159-160.

nell'azione intrapresa ad Orvieto. Egli volle concedersi un po' di riposo, perciò non tornò nella città che il 1° maggio, e subito riprese ad applicare le misure contro gli eretici. Non si accorse però come gli avversari, approfittando della sua assenza avevano preparato un piano per impossessarsi di lui, piano messo in pratica la notte del 20 maggio, quando penetrarono nel palazzo trasportandolo di nascosto fuori della città. Lo scopo della congiura è rivelato dalle tre condizioni poste al Parenzo per risparmiargli la vita: doveva in primo luogo restituire le somme ed i pegni imposti come pene agli eretici e da lui conservati «nella sua camera», in secondo luogo rinunciare all'ufficio di rettore papale della città, in terzo luogo promettere di non più molestare gli eretici, anzi cercare di favorirli. C'erano dunque interessi complessi che muovevano i congiurati e che trovavano consenzienti con loro una parte della popolazione orvietana. Infatti le estorsioni di pegni e di denaro dovevano essere apparse odiose anche a molti del partito cattolico, e tra di loro dovevano esserci anche molti che non erano entusiasti del governo del rettore venuto da Roma, autoritario e imprudente nella sua politica cittadina. Invece la terza richiesta accomunava senz'altro i congiurati agli eretici e li opponeva direttamente non solo ai loro avversari politici, ma anche a tutta la popolazione che voleva rimanere cattolica e che approvava in sé la repressione dell'eresia. Chi fossero questi congiurati, l'autore della leggenda non lo dice, né si venne a sapere subito dopo, bensì si fecero solo dei nomi sospetti.[1] Perciò bisogna prendere con cautela la notizia della quattrocentesca cronaca di Luca di Domenico Manente, il quale dà i nomi de «li principali fautori de la occisione e causa de la sua morte», individuandoli in due membri della famiglia dei prefetti di Vico ed in altre famiglie nobili orvietane.[2]

1. *Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 12, p. 168.

2. *Ephemerides Urbevetanae* . . ., 279. La Cherubini accetta la tardiva notizia e porta come argomento a suo favore il fatto che il traditore di Pietro Parenzo si rifugiò nella rocca di Rispampani (*Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 12, p. 167), che era proprietà dei Prefetti di Vico. Non è un argo-

I congiurati non volevano giungere alla morte di Pietro Parenzo, bensì speravano di piegarlo con il terrore e la forza, ma lo trovarono disposto a cedere solo sulla prima richiesta (la restituzione dei pegni e del denaro) e ciò provocò la reazione violenta dei congiurati che giunsero al delitto. La notizia di esso, subito diffusa in città, suscitò una esplosione di odio popolare, che colpì gli abitanti del borgo di S. Cristina, indiscriminatamente accusati di eresia e perciò assimilati ai rei di lesa maestà.[1] Seguirono più sistematiche repressioni, con confische di beni dei presunti autori del delitto, che andarono ad arricchire le proprietà comunali.[2] Le autorità cittadine cercarono, anche con questi mezzi, di impedire che la parte ghibellina, non estranea alla congiura che avrebbe dovuto eliminare il rettore romano, prendesse il sopravvento approfittando della confusione e della mancanza di un capo. Il maggiore aiuto venne loro dai zelanti cattolici (tra cui in primo luogo c'era l'autore della leggenda orvietana), che videro in Pietro Parenzo la vittima « che con l'autorità del sommo pontefice aveva esercitata la legittima vendetta »,[3] e trascurarono i fattori politici che si erano mescolati nella vicenda. Costoro gridarono al martire e cercarono subito di introdurre le forme di culto proprie di un santo. Perciò riuscirono a far trasportare la salma, che era stata deposta nella piccola e periferica chiesa di S. Andrea, nella cattedrale di S. Maria, collocandola in un monumento provvisorio. L'autore della leggenda a ragione attribuisce molta importanza a questa traslazione, vedendo in essa una divina disposizione: era, in qualche modo, una *elevatio corporis*, cioè il primo atto di una canonizzazione secondo l'antica tradizione me-

mento da trascurare, anche se il racconto del cronista, troppo lontano, non rappresenti una fonte sicura.

1. *Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 12, p. 167.

2. Nel documento sopra citato (FUMI, *C.D.*, n° LXXI, p. 50), dopo avere ricordati i beni dei paterini in possesso del Comune, si fa menzione dei beni di coloro che uscirono o furono cacciati dalla città « propter mortem domini Petri Parentii ». È pertanto chiaro come la reazione colpì persone che non erano, neppure formalmente, accusate di eresia.

3. *Passio b. Petri Parentii* . . ., n° 13, p. 170.

dievale,[1] che si volle introdurre per assicurare a Pietro Parenzo il culto da parte dei fedeli. Si distinse in questa richiesta – dice la leggenda – il giudice Enrico, e ciò fa pensare che lo zelo per la canonizzazione della vittima partisse in primo luogo da personalità laiche di Orvieto le quali avevano interesse anche politico a quella esaltazione di Pietro Parenzo. Con lui c'era certamente una parte del clero, presa dallo zelo religioso ed anche dal naturale desiderio di avere un proprio santo cittadino. Non compare, invece, il vescovo Riccardo, il quale avrebbe dovuto prendere l'iniziativa per la *elevatio corporis* e la canonizzazione locale, da farsi con la sua autorità. Egli deve avere avuto un atteggiamento passivo, non rifiutandosi alla richiesta della traslazione nella cattedrale, ma non intervenendo direttamente, a motivo dell'atteggiamento assunto dal papa. È infatti interessante osservare l'estrema cautela di Innocenzo III nella vicenda ed il suo rifiuto a favorire lo zelo degli orvietani per il riconoscimento a Pietro Parenzo dell'aureola e del titolo di martire. La notizia dell'uccisione violenta del rettore, da lui dato ed imposto ad Orvieto, certamente venne immediatamente a sua conoscenza, ma non risulta che abbia reagito, né che abbia denunciato il crimine che aveva come autori ufficiali gli eretici. Ben diversamente si comportò nel 1208 quando conobbe l'uccisione del suo legato Pietro di Castelneau in Provenza.[2] Il caso era diverso ed Innocenzo III manifestò, attraverso il proprio atteggiamento, che non intendeva sancire con la sua suprema autorità spirituale la canonizzazione di Pietro Parenzo in atto ad Orvieto per opera di zelanti e di gruppi cittadini, dove non era chiara la causa della fede, perché mescolata con fattori politici e rivalità locali. Né venne indotto a mutare tale

1. Rimando agli studi di I. SCHLAFKE, *Das Recht der Bischöfe in causis sanctorum bis zum Jahre 1234*, nel vol. *Die Kirche und ihre Aemter und Stände*, Köln 1960, 417-433 e *De competentia in causis sanctorum decernendi a primis post Christum natum saeculis usque ad annum 1234*, Roma 1961.

2. V. le lettere e la vivissima reazione del papa, che in seguito a quell'uccisione decise di bandire la Crociata contro gli eretici della Francia meridionale.

suo atteggiamento iniziale, quando gli giunsero notizie del fervore religioso suscitato intorno al sepolcro del martire, meta di pellegrinaggi e causa di miracoli, che sarebbero avvenuti per sua intercessione. Non solo la tomba era l'occasione del culto, ma anche il suo sangue, che era stato raccolto in parte e chiuso in una pisside, stranamente collocata nel petto del Bambin Gesù di una immagine della Madonna (detta la Madonna della Stella) venerata nella medesima cattedrale.[1] Il papa accolse la richiesta che andasse ad Orvieto una missione sua e dei romani per osservare gli asseriti miracoli, ma dovette dare istruzioni precise affinché non si lasciassero andare a riconoscimenti, sì che la delegazione romana deluse profondamente gli orvietani. L'autore della leggenda ne accusa i romani, che per invidia verso Pietro Parenzo, non amato in vita, avrebbero influenzato negativamente il papa;[2] invece si deve attribuire allo stesso Innocenzo III, che applicò al caso di Orvieto il principio enunciato nella sua recente canonizzazione di S. Omobono di Cremona (12 gennaio 1199), quando aveva dichiarato come non ci si dovesse fidare tanto dei miracoli, la *virtus signorum*, i quali potevano essere provocati dall'Anticristo, ma piuttosto della *virtus morum*, da provare con accurato esame.[3] Tuttavia non esisteva ancora una vera e propria riserva papale delle canonizzazioni ed il vescovo locale poteva procedere alla traslazione del corpo, che dava inizio alla venerazione popolare ed alla celebrazione dell'anniversario della sua morte.[4] È quanto si fece ad Orvieto, dove il vescovo per lo meno permise la traslazione nella cattedrale ed autorizzò la celebrazione dell'anniversario del 20 maggio,

1. *Passio b. Petri Parentii . . .*, nº 12, p. 167. V. anche NATALINI, *S. Pietro Parenzo . . .*, 118.

2. Citando una frase classica (« *Summa* petens livor . . . »), presa da Ovidio, *Rem.* 369, l'autore della leggenda allude chiaramente al papa.

3. *PL* 214, 483-485 e *Reg. Inn. III*, 1, 761-764. Le canonizzazioni di Innocenzo III sono numerose e segnano un progresso anche dal punto di vista dottrinale. Manca uno studio d'insieme.

4. V. ancora lo studio esauriente dello SCHLAFKE, *Das Recht der Bischöfe . . .*

divenuto subito una festa importante per il Comune di Orvieto.[1]

L'esaltazione religiosa suscitata dalla morte di Pietro Parenzo, confermata dai miracoli che avvenivano alla sua tomba e dai pellegrini accorrenti dalle località vicine, fu decisiva per determinare il predominio politico nella città. La fazione ghibellina, implicata nell'uccisione del martire, non poteva prendere il potere e cominciò la reazione contro i sospetti dell'uccisione, assai severa, mentre il partito guelfo si rafforzava ed assumeva la direzione del Comune. La Cronaca di Luca di Domenico Manente parla anche di un aiuto militare inviato da Innocenzo III e composto di una squadra di cavalleria, guidata da un capo militare romano, un « caporione ».[2] La cosa è probabile, per quanto si debba diffidare dei particolari offerti dal tardivo e confuso cronista orvietano, come è da accogliere con riserve la data del 1200 in cui egli colloca la spedizione romana.

Forse tale intervento, narrato dal tardo cronista, è in relazione con la missione del card. Gregorio di S. Giorgio in Velabro e del Prefetto di Roma, Pietro di Vico, annunciata da Innocenzo III nella lettera circolare del 15 ottobre 1199, la quale missione doveva toccare Orvieto, poiché anche a questa città è indirizzato l'annuncio.[3] Durante il corso della loro visita, compiuta probabilmente nel 1200, essi possono avere determinato l'applicazione delle misure che il cronista segnala, cioè che per ordine del papa fossero aggiudicati alla Camera apostolica i beni confiscati agli eretici, in applicazione della decretale *Vergentis in senium*, e come manifesta-

1. Una preziosa testimonianza è data dall'atto di sottomissione di Chiusi e di Monte Luculo al Comune di Orvieto, sottoscritto il 12 dicembre 1200, nel quale si promette di dare annualmente alla cattedrale, in segno della propria sudditanza, un cero per l'Assunta « o nella festa del beato Pietro martire »: FUMI, *C.D.*, nº LXX, p. 49.

2. *Ephemerides Urbevetanae* . . ., a. 1200, p. 280. La notizia è possibile, perché anche nel caso della guerra contro Narni, Innocenzo III si servì di truppe romane (v. oltre). Tuttavia la notizia rimane sospetta per la sua fonte.

3. *PL* 214, 752 B. Orvieto è la penultima città nell'elenco dei destinatari della lettera.

zione della sovranità papale su di Orvieto. Parimenti è probabile che nella medesima occasione i due inviati di Innocenzo III abbiano promulgato il nuovo ordinamento del Comune, di cui parla il medesimo cronista, con l'abolizione dell'ufficio dei consoli e l'istituzione di un consiglio generale, il quale doveva eleggere un podestà, cui affidare il governo della città, ch'egli però doveva esercitare insieme con il rettore papale. Tale appare il governo comunale di Orvieto nel 1201, quando sono a capo della città Matteo Orsini, podestà, e Parenzo, rettore, l'uno e l'altro romani (il secondo era il fratello dell'ucciso Pietro Parenzo) e nella cui elezione si può vedere l'influenza esercitata dai legati di Innocenzo III.[1]

Una conseguenza del loro intervento ad Orvieto può essere stato il regolamento tra il vescovo ed il Comune, dal Fumi collocato all'anno 1200, circa i beni delle Chiese e quelli confiscati agli eretici in seguito alle recenti epurazioni. È significativo come gli uni e gli altri vengano posti sullo stesso piano e da una parte il Comune prometta di non mettere le mani sui primi, in chiaro riferimento al principio della difesa della *libertas ecclesiastica* che Innocenzo III voleva far rispettare nei territori soggetti, dall'altra si cerchi di correggere la procedura seguita circa i beni degli eretici nei medesimi territori, stabilendo che essi fossero considerati inalienabili, come gli altri beni del Comune, salvo quelli ormai già venduti.[2] L'accordo manifesta nello stesso tempo che tra il vescovo Riccardo ed il Comune di Orvieto c'erano buoni rapporti, intendendo quest'ultimo favorire il vecchio vescovo, che aveva con lui sempre collaborato a beneficio della città. Del resto, Riccardo era ora in buoni rapporti anche con il papa, che al finire del 1199 volle dargli una prova di fiducia nominandolo giudice delegato[3] nella controversia tra il mo-

1. *Ephemerides Urbevetanae* . . ., a. 1201, p. 281.
2. Fumi, *C.D.*, LXXI, p. 49-50.
3. L'ufficio di giudice delegato della Sede apostolica era largamente in uso alla fine del sec. XII, spesso affidato a più persone per la medesima causa, e ne erano investiti sia vescovi, sia ecclesiastici minori. Innocenzo III valo-

nastero camaldolese di S. Salvatore di Monte Acuto ed il priorato della S. Trinità di Preggio, del medesimo Ordine, l'uno e l'altro nel territorio di Perugia. Tale incarico fu considerato un onore per Orvieto e diede occasione ad un miracolo operato dal nuovo santo locale, Pietro Parenzo, in favore del priore di Preggio, che si era invece dimostrato scettico al riguardo.[1]

rizzò ed estese tale istituto, perché crescevano sempre più le cause giudiziarie portate al suo tribunale, ed anche per un programma di governo della Chiesa, che nel caso dei vescovi è da collegare con la sua concezione del rapporto papato-episcopato, sulla quale ho attirato l'attenzione nella mia citata relazione *Papato e vescovi italiani nell'epistolario di Innocenzo III*. Accenna a questo importante aspetto del pontificato innocenziano il FLICHE, *Il pontificato di Innocenzo III* . . ., 198-199.

1. *Passio b. Petri Parentii* . . ., nº 32, p. 190-191. Questo accenno della leggenda è l'unica fonte che ci fa conoscere la controversia tra i due monasteri e l'ufficio di giudice delegato, affidato da Innocenzo III al vescovo di Orvieto. I due monasteri in lite erano due fondazioni camaldolesi, del territorio di Perugia, vicine (il nome di Monte Acuto si scambia nei documenti con quello di Monte Preggio). La prima, il monastero di S. Salvatore, risaliva secondo la tradizione a S. Romualdo (il quale certamente fu a Monte Preggio, come attesta Giovanni di Lodi, biografo di S. Pier Damiani), divenuta una ricca e potente abbazia, favorita dagli imperatori e dai papi, che confermarono i suoi possedimenti e le sue chiese. Per difendere i propri diritti su due di queste ultime, l'abate ed i monaci avevano intentato a Roma un processo contro il priore della cattedrale di Gubbio, processo affidato da Celestino III al giudizio di arbitri locali, che però tardavano a prendere una decisione, sì che il papa (25 febbraio 1197), per sollecitazione di una o di ambedue le parti, incaricò il vescovo di Urbino di pubblicare la sentenza (F. KEHR, *Italia pontificia*, IV, *Umbria* . . ., Berlino 1909, sotto la voce del monastero, nº 9, p. 76 e sotto la cattedrale di Gubbio, nº 6, p. 85). Simile doveva essere la questione agitata nel 1199, perché il monastero della Trinità di Monte Preggio, con il quale verteva la controversia, era ben più modesto del primo, precisamente era un priorato, come dice la leggenda e confermano le posteriori *Rationes decimarum* (P. SELLA, *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Umbria*, I, Città del Vaticano, 1952, nº 1135, p. 59, nº 1467, p. 80, nº 1962, p. 111, nº 2086, p. 120), sul quale il vicino monastero di S. Salvatore voleva estendere la sua giurisdizione. Non sappiamo se e come sia stata risolta la controversia dal vescovo Riccardo di Orvieto e se sia intervenuto successivamente lo stesso papa. Non è escluso che sia in rapporto ad una sentenza sfavorevole in questa o in altre controversie il fatto che alcuni anni dopo, proprio nel momento in cui era scoppiata la crisi tra Innocenzo III e l'imperatore Ottone IV, costui abbia confermato l'8 febbraio 1210 con un suo diploma i privilegi di S. Salvatore del Monte Acuto (v. testo in J. B. MITTARELLI-A. COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, Lucca 1707, IV, 291-294). Il monastero era nel territorio di Perugia, la

5. La politica di Innocenzo III verso Orvieto e il Patrimonio della Tuscia dal 1202 al 1209

Il vescovo Riccardo morì il 21 aprile del 1202, mentre si trovava a Bolsena presso la chiesa di S. Cristina, ormai vecchio e cadente, dopo ventiquattro anni di episcopato.[1] Non si attese a trasportarlo ad Orvieto, bensì venne sepolto il giorno dopo nella vicina chiesa di S. Severo, ed immediatamente, nello stesso giorno, si procedette alla elezione del nuovo vescovo, scegliendo un orvietano, Matteo, priore del capitolo di S. Costanzo.[2] C'è indubbiamente una certa fretta in questa procedura, che rivela come si volessero evitare interferenze o influenze estranee al corpo elettorale costituito dal capitolo della cattedrale. Non è escluso che si mirasse in primo luogo ad impedire la designazione di un non orvietano, come si era fatto nel 1177, per opera diretta o indiretta del papa. In ogni modo, Innocenzo III dovette esaminare l'elezione del vescovo di Orvieto, diritto che gli spettava per antica tradizione e che venne fatto da lui solennemente sancire in una costituzione del IV concilio lateranense.[3] Dovette approvarla e diede poi la consacrazione al nuovo vescovo. Matteo, da parte sua, si mostrò fedele al papa e pronto ai suoi ordini, acquistando la sua fiducia, come dimostrano alcuni incarichi a lui affidati. Nel 1205 il papa gli chiese di risolvere una questione matrimoniale giunta a Roma per appello, ma per la quale il buon vescovo si mostrò insufficiente, rinviandola

città che Innocenzo III riuscì a guadagnare grazie alla missione del camerario Stefano, concludendo un accordo il 28 febbraio (v. testo in Ficker, *Forschungen* . . ., IV. 276-277). Pertanto la concessione imperiale a S. Salvatore, di venti giorni prima, era indubbiamente in funzione della politica antipapale di Ottone IV, alla quale il monastero si prestò per i propri interessi e forse per uno spirito non benevolo verso Innocenzo III. Vivamente ringrazio il P. Giuseppe M. Cacciamani, camaldolese, per avermi date notizie dei due monasteri, correggendo i dati confusi di A. Lubin, *Abbatiarum Italiae brevis notitia*, Roma 1693, I, 193.

1. I particolari della morte e della sepoltura del vescovo Riccardo sono ne *La cronaca del vescovado orvietano* . . ., 6.

2. *La cronaca del vescovado orvietano* . . ., 8.

3. Cost. 26 in *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Freiburg 1960, 223.

al papa stesso per la definitiva sentenza, poiché si trattava di dare un'interpretazione di una decretale di Alessandro III.[1] Più importante fu l'incarico affidatogli lo stesso anno di procedere contro gli eretici di Viterbo, che sembrava avessero preso il predominio nella città. L'opera di repressione doveva essere condotta, a nome dello stesso papa, sia dal vescovo locale, Raniero, che da Matteo di Orvieto,[2] ma appare chiaro da una lettera successiva come il secondo fosse la persona di fiducia del papa e che doveva svolgere la parte maggiore, tanto che gli venne dato come collaboratore, parimenti investito di poteri dal pontefice, l'arcidiacono di Orvieto.[3] Innocenzo III non si fidava del solo vescovo di Viterbo, dimostratosi fiacco e che in quella circostanza aveva abbandonata la città invece di dedicarsi alla lotta contro gli eretici; gli aveva perciò messo vicino il vescovo di Orvieto, che aveva esperienza, perché a Viterbo si manifestava ora una situazione analoga a quella della sua città nel 1199 ed il papa voleva che la repressione dell'eresia vi fosse condotta con la stessa severità dimostrata ad Orvieto da Pietro Parenzo.

Questa azione, energica e sistematica, condotta nel 1205 e 1206 dai due vescovi, doveva servire per un piano più vasto,

1. Lettera del 21 marzo 1205 in *PL* 215, 573. La lettera risponde al dubbio di interpretazione presentato dal vescovo Matteo e lo invita a procedere.

2. 16 giugno 1205; *PL* 215, 654-657 e 6 luglio 1205; *PL* 215, 673-674. Le lettere sono tra le più violente scritte da Innocenzo III e manifestano il suo proposito di procedere con grande severità per estirpare l'eresia da Viterbo. Rimando a G. SIGNORELLI, *Viterbo nella storia della Chiesa*, I, Viterbo 1907-8, 158-160. La questione non era solo religiosa, perché colui che Innocenzo III considera il maggiore eresiarca di Viterbo, Giovanni Tignoso, era camerlengo del Comune e capo della fazione che dominava nella sua amministrazione. Il Signorelli fa notare come nelle cronache viterbesi si parli solo di lotte cittadine, non di eresia; può essere, però, una reticenza di quei cronisti tardivi.

3. Lettera del 6 febbraio 1206 (*PL* 215, 1086-1087) in cui Innocenzo III rimprovera il vescovo ed il clero di Viterbo perché non avevano fatto eseguire dalle autorità comunali la restituzione dei beni tolti dai paterini ad un certo Giovanni Boni, decisa dal vescovo di Orvieto e dal suo arcidiacono. Titolare di questo ufficio nel 1211 sarà il futuro vescovo di Orvieto, Capitano: può darsi che già lo tenesse nel 1206 e che in quella occasione si fosse distinto e fatto conoscere dalla Curia e dal papa.

riguardante il governo temporale della Tuscia, che Innocenzo III cominciò a manifestare nel 1207, quando si recò a Viterbo e vi rimase durante l'estate dalla fine di maggio a tutto il settembre. Tale programma deve essere messo in relazione con la missione in Germania di due legati papali, che si concluse durante l'estate di quell'anno con l'assoluzione di Filippo.[1] Alla base dell'accordo stava la rinuncia da parte del fratello di Enrico VI ai territori rivendicati da Innocenzo III al dominio temporale della sede apostolica.[2] Pertanto la dimora a Viterbo con le visite compiute alle città ed ai castelli della regione circostante, come poi il parlamento viterbese del settembre, servivano quale pubblica dimostrazione della sovranità papale e del suo diretto esercizio del governo dei territori stessi.

Giunto a Viterbo, prima cura di Innocenzo III fu di continuare l'opera di severa epurazione della città dagli eretici e dai loro fautori politici, la fazione dei Tignosi, procedendo con metodi che ricordano quelli usati da Pietro Parenzo ad Orvieto, cioè obbligo di giuramenti, imposizione di pegni, demolizione di case. Diede questi ordini in una lettera rivolta alle autorità ed al popolo il 26 giugno, lettera che non venne accolta nei registri della cancelleria papale, perchè anticipava le misure che il pontefice promulgherà poi solennemente nel

1. V. l'ottimo studio sopra citato della Tillmann, *Rekuperationen* . . .

2. Il *Chronicon* di Burcardo di Ursberg riferisce, secondo una fonte cui ha attinto, che Filippo avrebbe offerto ad Innocenzo III, attraverso suoi inviati, di dare i territori della Tuscia, il ducato di Spoleto e la marca di Ancona, quale dote ad una propria figlia, che avrebbe sposato un nipote del papa, figlio del fratello Riccardo (*Chronicon Urspergense, MGH, Script. rerum German* . . ., ed. O. Holder-Egger e B. Simson, 1916, 88-89). Non è da escludere che una simile offerta fosse ventilata alla corte di Filippo di Svevia, il quale avrebbe così giustificata la rinuncia a quei territori da lui considerati spettanti all'impero e di cui (in parte) era stato investito dal fratello Enrico VI (v. sopra), ma è da escludere che Innocenzo III la prendesse in considerazione, perché ripugnava alla sua concezione di governo diretto papale del Patrimonio.

La notizia di Burcardo di Ursberg è in rapporto con il conferimento della contea di Sora al fratello del papa: v. lo studio che qui segue: *La famiglia d'Aquino* . . ., 177.

parlamento, che già intendeva convocare nella medesima città nel prossimo mese di settembre.[1]

Questa assemblea generale dello stato della Chiesa, che fu la prima e servì di modello ai successivi parlamenti,[2] ebbe luogo dal 21 al 23 settembre. Dal racconto dei *Gesta*, molto preciso e circostanziato, è chiaro come Innocenzo III abbia convocato presso di sé, a Viterbo, non solo i rappresentanti del Patrimonio della Tuscia, il Patrimonio in senso stretto, ma anche quelli delle altre parti del Patrimonio *apostolico*, nel senso datogli dal nostro papa. Egli dovette però limitarsi alle due regioni, che con la Tuscia erano più vicine ed avevano simili problemi, cioè il ducato di Spoleto e la marca di Ancona, tralasciando sia la provincia di Ravenna, perchè assai distante e avente con Roma legami più lenti, sia la Campania, a sud di Roma, perché egli forse già pensava di dare alla regione un particolare ordinamento politico, collegandola con il regno dell'Italia meridionale di cui si era assicurato l'alto dominio feudale, piano che rivelerà all'assemblea di S. Germano dell'anno dopo (1208).

Il Parlamento di Viterbo del 1207, concepito ed attuato da Innocenzo III secondo il modello delle simili assemblee degli stati feudali del tempo, ha una sua originalità, riflettente la concezione innocenziana del governo temporale dei papi. Vi presero parte le autorità ecclesiastiche (vescovi ed abati) e quelle secolari (signori e rappresentanti di città) delle regioni convocate, e durò tre giorni, dal 21 al 23 settembre, con un programma definito e organico. Il primo giorno, infatti, fu dedicato alle prestazioni di omaggio feudale al papa, in quanto signore temporale, il secondo alle questioni

1. La lettera, conservata nell'Archivio comunale di Viterbo (perg. 1008), è riassunta dal SIGNORELLI, *Viterbo nella storia* . . ., 160. La visita di Innocenzo III del 1207 è descritta dai cronisti viterbesi Nicola della Tuccia e Francesco d'Andrea.

2. V. G. ERMINI, *I parlamenti dello Stato della Chiesa dalle origini al periodo albornoziano*, « Rivista di storia del diritto italiano », III (1930), 260-319, 407-467. V. inoltre WALEY, *The papal State* . . ., 52, che giustamente rigetta la limitazione alla Tuscia, asserita dallo Haller.

(querele e petizioni), che egli si fece liberamente proporre da tutti. Era sì una forma consueta delle assemblee feudali, ma nel Parlamento di Viterbo assunse il carattere di una pubblica corte di giustizia, nella quale Innocenzo III adottò il metodo dei processi che si svolgevano nella Curia romana, famosi per le sue non comuni qualità di esaminatore e di giudice.[1] Oltre questo suo gusto di giudice, la improvvisata e libera corte di appello del Parlamento viterbese rappresentava una pratica applicazione del principio, annunciato da Innocenzo III nel 1198-1199, quale programma del suo governo temporale, di voler far osservare la giustizia nei propri domini.[2]

La corrispondenza con i principî di governo enunciati all'inizio del pontificato si manifesta ancora più chiara nelle deliberazioni, in precedenza preparate, fatte promulgare da Innocenzo III dall'assemblea di Viterbo, il terzo ed ultimo giorno del Parlamento. Per la loro importanza giuridica egli diede ad esse la forma di lettere papali, fatte trascrivere nel registro della sua cancelleria, ponendole in ordine secondo l'importanza dell'argomento. Perciò viene in primo luogo quella che riguarda la repressione degli eretici, per la quale vengono date norme che precisano la procedura giudiziaria per la punizione degli eretici e dei loro fautori, genericamente fissata nella decretale *Vergentis in senium* del 1199. Come dice l'autore dei *Gesta*, Innocenzo III voleva offrire un modello ai sovrani dell'Europa, indicando il modo di applicazione della decretale nei loro stati e dare l'esempio di una rigorosa ed efficace forma di repressione dell'eresia, il cui pericolo si era aggravato dopo il 1199. Il secondo e il terzo documento, promulgati a Viterbo, riguardano in modo più specifico il governo temporale nei territori soggetti alla sovranità papale, manifestando il piano di tradurre in atto, in norme pratiche ed operanti, i principî enunciati dal papa nelle sue lettere programmatiche dell'inizio del pontificato.

1. *Gesta*, CXXIV, *PL* 214, CLXII.
2. V. sopra p. 16-17.

Nel secondo infatti, si riprende il motivo della *libertas ecclesiastica,* che nello stato della Chiesa deve trovare la sua migliore salvaguardia e tutela, perciò si dichiarano nulle tutte le disposizioni, contenute soprattutto negli statuti o delibere dei Comuni, contrarie ai diritti e privilegi delle persone e dei beni ecclesiastici. Parallelamente il terzo documento risponde alle promesse di instaurare nei propri domini un sistema di giustizia e di pace, annunciato da Innocenzo III specialmente nella lettera ai Comuni della Tuscia e dell'Umbria del 15 ottobre 1199. Tale statuto fu l'atto principale e conclusivo della terza giornata del Parlamento di Viterbo, come indica l'autore dei *Gesta*: « Tertio die pro iustitia et pace servanda statuta promulgavit, quae servari praecepit sub debito praestiti iuramenti ».[1] A differenza degli altri, riguardava più da vicino la situazione dei territori papali e toccava gli interessi e le aspirazioni di tutti, poichè rispondeva alla profonda esigenza di superare il particolarismo dei governi locali in un sistema di sicurezza e di ordine, senza eliminare le autonomie acquisite. Tale si rivela il piano di Innocenzo III, il vero autore dello statuto viterbese, il quale si struttura in una felice mescolanza di motivi morali e giuridici, per fissare pratiche norme onde conservare il triplice beneficio della pace, della giustizia e della sicurezza, che volentieri tutti i membri del Parlamento avevano giurato nelle mani del papa di conservare. Affinché fosse in pratica garantito, oltre le esortazioni morali e l'enumerazione dei casi di violazione della pace (distinguendo i delitti comuni da quelli che turbavano la pace pubblica, come le incursioni e le « prede »), si introduce un organo nuovo, al quale ci si dovrà rivolgere come arbitro e giudice nei casi contemplati. È la figura del *rettore del Patrimonio apostolico,* genericamente delineata e che rappresenta una persona ed una funzione diversa da quelle esercitate dai vari rettori che Innocenzo III nei primi anni di pontificato inviava o faceva richiedere dalle

1. *Gesta,* CXXIV, *PL* 214, CLXII. Il testo dei tre statuti promulgati nel parlamento di Viterbo in *PL* 215, 1226-1228.

città dei territori papali, come Pietro Parenzo ad Orvieto nel 1199, ed è anche diversa dalla figura del rettore di una regione del Patrimonio, istituito nell'ottobre del 1198 per il ducato di Spoleto[1] e nel giugno del 1203 per la Tuscia.[2] Dal testo dello statuto viterbese risulta infatti come Innocenzo III pensasse di istituire un unico rettore per tutto il Patrimonio *apostolico*, che sarebbe stato un vicario generale del papa nel governo temporale di tutto lo stato della Chiesa. Le successive riflessioni debbono averlo indotto ad accantonare il progetto, che però sarà parzialmente ripreso negli ultimi anni del pontificato con la nomina del proprio cugino, il maresciallo Giacomo, di cui si era già servito per importanti incarichi politici, a rettore del Patrimonio nella Tuscia (1213), ufficio esteso due anni dopo al ducato di Spoleto ed al contado di Assisi.[3]

Durante il periodo della dimora viterbese, ed in preparazione della grande assemblea del settembre, Innocenzo III compì visite e presenziò a cerimonie, al fine di consolidare il dominio papale nel Patrimonio. La più importante fu la visita a Montefiascone, durante la quale ebbe luogo (31 luglio 1207) un atto che interessava da vicino il Comune di Orvieto, cioè il giuramento di fedeltà e l'investitura feudale del conte Ildebrandino, il signore del contado orvietano. Innocenzo III scelse Montefiascone perché la considerava il centro politico della regione e volle dare a quell'atto tutta la solennità e la forma di una cerimonia del genere compiuta da un sovrano temporale, ricevendo dal conte l'omaggio ligio e consegnandogli una coppa d'argento, simbolo dei territori (castello di Montalto, contado di Roselle ed altre terre), che Ildebrandino possedeva ed ora riconosceva come feudo rice-

1. *Gesta*, X, *PL* 214, XXVI e lettera-circolare dell'ottobre 1198: *PL* 214, 331 e *Reg. Inn. III*, I, 533-534.

2. *PL* 215, 112.

3. La nomina di Giacomo a rettore del Patrimonio nella Tuscia risulta dalla lettera ai Viterbesi del 21 agosto 1213 (POTTHAST 4792; *PL* 216, 894), quella per il ducato di Spoleto ed Assisi dalle rubricelle di Innocenzo VI, POTTHAST 5310.

vuto dal papa.[1] Non sappiamo come l'atto fosse accolto dal Comune di Orvieto, che vedeva così rafforzata la posizione dell'influente suo signore. Tuttavia in quel momento Comune e conte erano d'accordo, perchè poco prima, nel mese di maggio, si erano trovati insieme, alleati di Siena nella guerra contro Todi ed i conti di Monte Marte, in appoggio ai tudertini sbandati che cercavano di tornare al potere nella loro città grazie a questo aiuto militare esterno.[2] Con questa guerra locale, il Comune di Orvieto venne a porsi contro il papa, il quale era stato il promotore di un accordo tra i cittadini di Todi, che costringeva i nobili ribelli a stare in pace con i *minores* della città.[3] Orbene, erano precisamente quei nobili, sbandati e recalcitranti all'accordo imposto da Innocenzo III, che avevano trovato l'appoggio del Comune di Orvieto, desideroso di unirsi all'impresa di Ildebrandino e dei senesi per riaffermare il proprio dominio su Montemarte, divenuto suo possesso dal 1201.

Non sappiamo se e come questa vicenda abbia maldisposto Innocenzo III verso il Comune di Orvieto, i cui rappresentanti certamente presero parte al Parlamento di Viterbo del 21 settembre 1207, senza peraltro distinguersi. La tempesta doveva scoppiare due anni dopo, preparata da simili incidenti, che non conosciamo. Innocenzo III, sistemate nell'estate dell'anno successivo le questioni politiche della parte meridionale del dominio papale con il viaggio nel sud e l'investitura della contea di Sora al fratello Riccardo,[4] nel 1209 volle tornare a trascorrere l'estate a Viterbo, fermandosi stabilmente in quella città dalla metà di maggio alla fine di settembre. Questa seconda e più lunga permanenza del papa e della Curia nel maggiore centro del Patrimonio rappresentò inanzitutto un atto politico di Innocenzo III, il quale aveva

1. Testo del documento nel *Liber censuum* (ed. FABRE-DUCHESNE, Paris 1905, 1, 8*), riportato in *PL* 214, 529-530.

2. Così la cronaca di Luca di Domenico Manente nelle *Ephemerides Urbevetanae* . . ., 286.

3. *Gesta*, CXXVII, *PL* 214, CLXV.

4. V. sull'argomento il mio studio, che segue nel presente volume.

ottenuto, il 22 marzo, il riconoscimento, da parte del prossimo imperatore Ottone IV, della sovranità papale sui territori da lui rivendicati, collocando in primo luogo « tutta la terra che è da Radicofani a Ceprano ».[1] Il riconoscimento era stato esplicito e solenne, sancito nella forma di una bolla d'oro, ma rimaneva una promessa, che si doveva collaudare con i fatti. Perciò Innocenzo III, con intento politico, volle dare ad Ottone IV, che si apprestava a scendere in Italia per venire a Roma e ricevere la corona imperiale, una prova esteriore e concreta della propria volontà di far da sovrano nelle terre riconosciute al dominio della sede apostolica, trasferendosi a Viterbo ed elevandola al rango di una vera capitale politica della parte più importante (e contestata) di quei territori papali, e scegliendola come sede dell'imminente incontro con Ottone IV.

Viterbo diventa « città papale », termine che ancora non compare, mentre invece appare, e proprio in questo periodo, il titolo di *palazzo del papa*, dato al palazzo episcopale dove Innocenzo III aveva preso dimora l'anno prima.[2] Già si poteva intravedere questo suo piano politico nella preferenza data a Viterbo, scelta a sua dimora estiva nel 1207 e sede del Parlamento di tutti i domini papali, svoltosi nella città nel mese di settembre. Lo confermò alla fine di quella sua dimora (12 ottobre 1207), rinnovando l'elevazione di Viterbo a sede episcopale, unita a Tuscania, già fatta da Celestino III, ora sancita più autorevolmente con la nuova concessione di far dipendere anche da Viterbo le due antiche sedi di Centocelle e Blera, da tempo dipendenti da Tuscania.[3] Non è

1. TILLMANN, *Papst Innocenz III* . . ., 132. Promessa di Spira del 22 marzo 1209 in *Regestum Innocentii III* . . ., nº 189, 401-402.

2. L'interessante indicazione si trova precisamente nel documento del card. Benedetto e del camerario Stefano per definire la controversia tra Amelia e Lugnano, emanato il 9 aprile 1210 a Viterbo *in palatio pape*: v. testo e commento in D. P. WALEY-W. HOLTZMANN, *La legazione papale in Umbria del 1210 in un documento inedito di Amelia*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », XII (1958), 121-125.

3. *PL* 215, 1234 BD. La bolla è diretta « clero et populo Viterbiensi ».

stato osservato come questa conferma di Innocenzo III venga soltanto ora, mentre ancora due anni prima aveva ignorata l'unione delle due sedi sancita dal suo predecessore, denominando il vescovo di Tuscania con il titolo di questa sola sua diocesi.[1] Il cambiamento nell'atteggiamento di Innocenzo III (che sapeva avrebbe suscitato la gelosia di quelli di Tuscania, tanto che pochi giorni dopo si affrettò a riconfermare a questa sede gli antichi suoi diritti),[2] avvenne in seguito alla sua dimora a Viterbo dell'estate del 1207, ch'egli espressamente ricorda, non per un solo convenzionale elogio ai suoi abitanti. Quella dimora, durata circa quattro mesi, gli aveva rivelato che Viterbo era di fatto (e non per merito dell'elevazione a sede episcopale, ch'egli si compiace di ricordare all'inizio della sua bolla) una vera e grande città, non un « oppido », come erano le piccole città del Lazio meridionale in cui era vissuto e dove soleva recarsi durante l'estate. Essa offriva grandi vantaggi come sede della Curia papale, non tanto per il suo clima propizio nei mesi estivi, che si poteva trovare in altri posti, ma soprattutto per le sue capacità di ospitare comodamente sia i funzionari dei vari uffici della Curia e della Cappella papale, sia coloro che, sempre più numerosi, venivano da Innocenzo III per risolvere controversie, sostenere processi e chiedere favori. Era una città in pieno sviluppo edilizio ed economico, circondata da una ricca campagna, posta sulla grande via di comunicazione che era la via Cassia e perciò aperta alle relazioni dirette con il nord dell'Italia e l'Europa. Innocenzo III dovette pensare, sin dal termine della sua dimora viterbese del 1207, ad elevare la città al rango di vera sede papale estiva, superando le forme tradizionali delle dimore occasionali, a seconda delle neces-

1. Lettera del 27 luglio - 16 agosto 1205: *PL* 215, 703-705. Anche in precedenti lettere Innocenzo III dà al medesimo vescovo solo il titolo di Tuscania; però nella lettera del 6 luglio 1205, per la repressione dell'eresia nella sua città, dà al vescovo Raniero il titolo di « Viterbiensis ».

2. Lettera del 29 ottobre 1207 (*PL* 215, 1236-1242), in cui conferma e riporta la bolla di Leone IV in favore della giurisdizione del vescovo di Tuscania.

sità o della comodità personale del papa, che sceglieva località a lui care, come quelle del Lazio meridionale, le quali erano piuttosto delle villeggiature rustiche, non gradite ai personaggi della Curia che dovevano seguirlo.[1] Il ritmo crescente dell'attività degli organi papali, determinato dallo sviluppo e dall'impulso operatisi nel corso del pontificato di Innocenzo III, suggerivano di dare una stabilità alla Curia nel suo lavoro, non interrotto nei mesi estivi. Tale esigenza diventa cosciente e matura in una nuova concezione della Curia per merito dello stesso Innocenzo III durante la dimora viterbese del 1209, come conferma il fatto che dalla metà di maggio alla fine di settembre, la cancelleria papale non si mosse da Viterbo, datando da questa città tutte le lettere emanate dal papa.[2] È una innovazione profonda rispetto al precedente del 1207, quando la cancelleria si spostava con il pontefice, significativa ancor più se, come dicono gli Annali di Ceccano, anche nel 1209 Innocenzo III personalmente si spostava, facendo visite nelle località vicine.[3] Lo stesso si verificò nel 1214, quando ritornò a Viterbo nell'estate.[4] Fu la terza sua dimora nella città, che ne consolidò la funzione di sede papale e dalla

1. La dimora a Segni, tanto cara ad Innocenzo III che si ristorava all'aria natia e nell'ambiente della propria famiglia, non piaceva invece ai cappellani della cappella papale, che la trovavano inospitale, come rivela l'annotazione posta da uno di costoro a proposito di una innovazione liturgica introdotta dal nostro pontefice: « Dominus papa Innocentius precepit nobis capellanis suis sacerdotibus cum eramus apud illam *aridam* Signiam . . . » (v. il cosidetto Ordinario di Innocenzo III nel cod. *Par. Nat. lat.* 4162 A, f. 16va). Più esplicito nel lamentare i disagi della corte nelle dimore estive di Innocenzo III è un suo cappellano che descrive, con ironia, la permanenza a Subiaco del 1202: v. la pubblicazione di K. Hampe, *Eine Schilderung des Sommeraufenthaltes der römischen Kurie unter Innocenz. III in Subiaco 1202*, « Historische Vierteljahrschrift », 8 (1905), 509-535.

2. V. l'elenco delle bolle enumerate dal Potthast, *Regesta Romanorum Pontificum . . .*, n° 3727-3801, I, p. 322-328.

3. « 1209 ind. 12 adveniente. Tempore aestivo, post Ascensionem Domini, papa Innocentius ivit Viterbium, aliquando visitans vicinas terras, tamen Viterbium revertebatur, et tamdiu ibi stetit, quousque advenit Oddo rex cum magno et inusitato exercitu »: *MGH*, SS XIX, 298.

4. Potthast, n° 4931-4938, p. 430. Si deve dire che anche nelle dimore del Lazio inferiore Innocenzo III in genere non si spostava; però è evidente, in tali casi, lo scopo del riposo.

quale la città stessa ebbe vantaggi, perché al suo termine Innocenzo III le concesse l'esonero dal pedaggio a Montefiascone ed a Corneto.[1] Inoltre, è da considerare una conseguenza dello sviluppo preso grazie al trasferirsi in essa della Curia papale, l'ampliamento delle mura cittadine, compiuto l'anno dopo.[2]

L'idea di fare della città della Tuscia una seconda sede papale per il governo spirituale della Chiesa, germina dal programma politico innocenziano di elevare questa città a centro politico del Patrimonio (in senso stretto), superando la concezione, presa da Enrico VI e perseguita sino al 1207, che attribuiva alla fortezza di Montefiascone la funzione ed il rango di centro per il governo della regione.[3] Innocenzo III abbandona questa concezione militare e feudale scegliendo la città di Viterbo, la quale non offriva particolari vantaggi come difesa naturale (nel 1210 subirà un duro assedio di Ottone IV, cui non cedette per la resistenza organizzata dai suoi abitanti). La scelta rispondeva invece all'esigenza moderna di avere una sede funzionale per il governo spirituale di tutta la Chiesa anche fuori di Roma, nel periodo estivo, ed a tale idea venne subordinato da Innocenzo III il programma iniziale di una capitale politica del Patrimonio nella Tuscia. È un'evoluzione, che si compie dal 1207 al 1209 e nella quale possiamo vedere l'influenza della concezione della *plenitudo potestatis* papale, che i canonisti della fine del sec. XII configurano sul modello della corrispondente autorità suprema imperiale. Un'antica massima, sviluppata nel diritto medievale, diceva che Roma è là dove sta l'imperatore;[4] così comincia a formarsi l'idea, che verrà espressa nella

1. La concessione è del 20 settembre 1214: v. pergamena dell'Archivio Comunale di Viterbo, nº 31, citata da C. Pinzi, *Storia della città di Viterbo*, I, Roma 1887, 261 nº 1.

2. Pinzi, *Storia della città . . .*, 263.

3. V. sopra a proposito dell'investitura feudale al conte Ildebrandino, solennemente data da Innocenzo III nel palazzo di Montefiascone alla presenza di tutta la Curia.

4. Prendo questa citazione, come i successivi riferimenti, dall'opera ric-

formula: « Ubi est papa, ibi est Roma ». Formula che appare più tardi, con Innocenzo IV, e sarà sviluppata dai canonisti del sec. XIII; possiamo però affermare che la sua genesi risale ai tempi del pontificato di Innocenzo III, suscitata dal fatto delle prolungate dimore di questo pontefice in una città come Viterbo. Una conferma indiretta, e non ancora valorizzata può essere considerato il racconto della visita e permanenza a Viterbo nell'estate del 1207 dell'abate di Andres, Guglielmo, che veniva per ottenere dal papa la concessione di alcuni favori per la propria abbazia, visitata da Innocenzo III quando era studente a Parigi. Egli dice nella sua intelligente narrazione di esser giunto a Viterbo: *e là vi trovai Roma.* E spiega dicendo che il papa *dimorava là come nella propria città.*[1] La spontanea osservazione riflette una situazione di fatto, che stava maturando grazie ai nuovi orientamenti del pontificato di Innocenzo III e che permetterà ai papi del secolo XIII di trasferirsi più facilmente fuori di Roma: così Innocenzo IV quando andò a Lione – « tamquam ad Romam alteram » dice una fonte – e là tenne il concilio e, nel secolo successivo, la stabile permanenza papale ad Avignone.

6. Nuovo contrasto per Acquapendente e pace del card. Guala (1210)

La politica di riaffermazione della sovranità papale nel Patrimonio, che Innocenzo III vigorosamente condusse da Viterbo durante la sua dimora dell'estate 1209, provocò nel

chissima di E. H. Kantorowicz, *The King's two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957, 204-205 e relative note.

1. « . . . Viterbium tandem deveni et ibidem Romam inveni. Nam dominus Innocentius papa tertius, propter estivum tempus corpori suo contrario, Roma ad tempus relicta, tanquam in civitate propria ibi manebat . . . »: *Chronaca* di Guglielmo di Andres del 1207 in *MGH*, SS XXIV, 737, 21-29. Si noti la differenza con il racconto della visita dell'anno successivo (1208), quando Innocenzo III risiedeva a Ferentino: *ibidem*, 743, 48-50.

mese di luglio una sua violenta rottura con il Comune di Orvieto. Essa venne a coincidere con un momento di vive apprensioni del pontefice per l'atteggiamento di Ottone IV, che già agiva in Italia attraverso il suo legato, il patriarca Wolfger di Aquileia. Il 9 luglio il papa reagì fortemente presso l'uno e l'altro per un piccolo incidente avvenuto presso Cremona, avendo il legato imperiale fermati alcuni pellegrini tedeschi reduci dalla Terra Santa. Seguì, due giorni dopo, un'altra serie di lettere, cortesi nella forma, ma assai ferme e chiare, contro la richiesta fatta ai fiorentini dal medesimo legato di consegnare subito, come loro contributo alla venuta del nuovo imperatore, la somma di diecimila marche. I fiorentini si rivolsero al papa perché fosse loro diminuita una così elevata tassazione, ed Innocenzo III non si lasciò sfuggire l'occasione per dimostrare che difendeva i loro interessi sia di fronte ad essi, sia di fronte all'imperatore, e che non avrebbe tollerato da parte di Ottone IV qualsiasi forma di influenza nei territori dell'Italia centrale.[1]

Nello stesso giorno, 11 luglio 1209, partì dalla cancelleria papale residente a Viterbo una durissima lettera rivolta al podestà ed al popolo di Orvieto, ed un'altra, dello stesso contenuto, diretta al vescovo Matteo.[2] La causa era veramente sproporzionata a tanta reazione, poiché gli orvietani venivano messi sotto accusa, con le più gravi minacce, per un piccolo e ordinario incidente, cioè il fatto che alcuni di loro avevano compiuto, per rappresaglia, un'incursione contro l'abitato di Acquapendente e se ne erano ritirati asportando agli abitanti una « preda ». Era un episodio frequente tra paesi vicini e rivali, né significava di per sé un atto di guerra, impegnando solo alcuni elementi di Orvieto. Ma tale apparve agli occhi di Innocenzo III, il quale temette che la improvvisa scorreria su Acquapendente preludesse ad una ripresa della politica del Comune di Orvieto per la sottomissione di Acquapen-

1. Rimando alle rispettive lettere e alla narrazione di queste vicende in Tillmann, *Papst Innocenz III . . .*, ed altre opere sull'argomento.

2. *PL* 216, 84 AC. Nel registro è annotato in fine: « Scriptum est super hoc episcopo Urbevetano ».

dente, impeditagli dal papa nel 1198, ma cui non aveva rinunciato e per la quale aveva anche un titolo, perché i suoi abitanti gli pagavano nel 1207 la tassa del « focatico ».[1] D'altra parte il Comune di Orvieto svolgeva una politica di espansione territoriale ed anche in altre direzioni aveva cominciato ad esercitare azioni di disturbo, cercando di occupare la contesa Val del Lago.[2]

Innocenzo III aveva tollerato questi ed altri simili fatti, cui accenna nella sua lettera dell'11 luglio 1209 con un significativo richiamo: « Diu multumque sustinuimus exspectantes si forte benignitas nostra vos ad poenitentiam revocaret... ». Dopo la guerra del 1198-1199 Acquapendente era divenuta oggetto di sue particolari attenzioni e, per impedire nuovi tentativi da parte di Orvieto di riconquistarla, egli aveva stabilito di non accettare come rettore del « borgo » se non un personaggio del posto, che avesse a lui prestato giuramento di vassallaggio. Perciò rigettò, al principio del 1203, la nomina, che vi era stata compiuta, del viterbese Napoleone.[3] Inoltre, per ribadire ancora più pubblicamente la sottomissione di quel luogo al dominio temporale della Chiesa, si recò ad Acquapendente, non sappiamo se nel 1207 (è più probabile) o durante la crisi del 1209, ed ivi diede ai rappresentanti della comunità l'investitura feudale del loro ufficio, ricevendone l'omaggio corrispettivo, per indicare visibilmente

1. Documento del 1° febbraio 1207 in cui il camerlengo ed i consiglieri del Comune di Orvieto danno in pegno agli « anterioni » della città le entrate del Comune, tra le quali viene enumerato « il focatico di Acquapendente »: FUMI, *C.D.*, n° LXXIX, p. 55-56.

2. Per la politica espansionistica di Orvieto verso la Val del Lago, v. WALEY, *Mediaeval Orvieto* . . .

3. V. la lettera, sopra ricordata, del 13 gennaio 1203, in cui decisamente rigetta l'elezione di Napoleone a rettore di Acquapendente, ordinando al vescovo di Chiusi, al rettore di Radicofani ed allo scrittore papale, il maestro P. (Pietro?), di rimuoverlo da quell'ufficio: « Regimen burgi Aquaependentis, quod nobis inconsultis accepit, penitus derelinquat, cum nec sustinuerimus hactenus, nec proposuerimus in posterum sustinere, ut in eo quisquam, nisi indigenus fuerit et vassallus noster existat, praeter licentiam nostram et specialem concessionem recipiatur aut exerceat officium rectoratus »: *PL* 214, 1149.

che il « borgo » non aveva altro signore temporale che il papa in persona.[1]

La violenta lettera dell'11 luglio è la risposta di Innocenzo III alla politica del Comune di Orvieto che tacitamente si rifiutava di riconoscere la sovranità papale su di Acquapendente. È una reazione identica a quella di un anno prima (1208) contro Narni, compiuta servendosi dei medesimi mezzi. Il papa non si sentiva in grado, infatti, di affrontare gli orvietani con una spedizione militare, che avrebbe portato ad un assedio inutile della loro città-fortezza, e perciò decise, seguendo la politica, purtroppo in lui inveterata dopo dieci anni di governo, di adoperare le armi spirituali. Si rivolse alle autorità comunali ed al popolo di Orvieto con una lettera *sine salutatione,* come si diceva nel gergo cancelleresco, usando invece la formula: « salutem et spiritum sanioris consilii », che si usava nelle lettere dirette a nemici ed a scomunicati, per quanto gli orvietani non fossero ancora caduti sotto quella sanzione canonica.[2] A questo inizio corrisponde l'arenga della lettera, solenne per il richiamo di frasi bibliche, con cui vengono ricordate le offese precedenti contro l'autorità papale da parte degli orvietani. Esse sono giunte al colmo con l'incursione su Acquapendente, la quale, dice Innocenzo III, si è svolta sotto i nostri occhi, il che vuol

1. La notizia è presa dalle testimonianze, raccolte più tardi (1263), ma assai precise nei particolari, dal castellano di Radicofani sotto papa Urbano IV. Uno dei testi dichiarò: « Et dominus papa Innocentius ita investivit per manum ambasciatores Communis et osculum pedis et oris »: Theiner, *Codex diplomaticus . . .*, I, n° 273, p. 148.

2. L'epistolario di Innocenzo III abbonda di simili lettere, specialmente per i suoi scopi di politica italiana. Su questa forma cancelleresca delle lettere papali è interessante quanto riferisce Tommaso di Capua nella sua *Ars dictandi,* scritta alla fine del pontificato di Innocenzo III: « Universis autem indifferenter dicit: 'salutem et apostolicam benedictionem', quia eius salutatio non mutatur, nisi paganis et excommunicatis, quibus cum scribit, aut omnino tacet aut cum deberet dicere 'salutem et apostolicam benedictionem', dicit: 'redire ad cor et viam agnoscere veritatis', vel 'spiritum consilii sanioris', vel 'Deum diligere et timere', et similia. Tales enim dilectionis et filiationis nomine censet indignos »: E. Heller, *Die Ars dictandi des Thomas von Capua,* « Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philos. histor. Klasse », 1928-1929, 4, p. 24

dire che probabilmente egli si trovava nei dintorni quando gli orvietani piombarono sulla cittadina per l'improvvisa ed inattesa rappresaglia.

Proprio la sua vicinanza era l'occasione opportuna, secondo Innocenzo III, per sottomettere al giudizio del papa in quanto sovrano temporale la controversia che stava all'origine del contrasto tra Orvieto e Acquapendente; perciò egli considerava l'azione unilaterale e militare condotta dai primi come un aperto e pericoloso misconoscimento della sovranità papale nella regione. Secondo la cronaca di Luca di Domenico Manente, un identico contrasto si sarebbe verificato lo stesso anno in quella zona, avendo quelli di Celle fatta una incursione e asportata una preda a Bagnoreggio, come rappresaglia per il contrasto esistente tra le due località circa il rispettivo confine, ma quell'incidente fu risolto sottoponendo la controversia al giudizio del papa.[1] Questo avrebbe voluto Innocenzo III dagli orvietani, e ciò spiega la sua irritazione, resa più acuta dalle contemporanee preoccupazioni per gli sviluppi che avrebbe potuto assumere nelle terre del Patrimonio la politica di Ottone IV, di cui la tassazione chiesta a Firenze era un sintomo.

Egli impose dure condizioni al Comune di Orvieto. Entro quindici giorni si doveva restituire la preda asportata nell'incursione ad Acquapendente e promettere di astenersi per il futuro da qualsiasi attacco contro quella sede. Inoltre, condizione che andava al di là della riparazione dei danni inferti e dalla controversia per Acquapendente, egli richiese che nel medesimo tempo Orvieto dovesse impegnarsi a dare *piena* soddisfazione al papa circa il territorio contrastato di Val del Lago: *alioquin noveritis* ... Qui Innocenzo III, elevando il tono, si fa minaccioso ed annuncia, in caso di non immediato adempimento delle condizioni poste, le più gravi pene, sia spirituali sia temporali: scomunica per i capi del Comune,

1. Cronaca in *Ephemerides Urbevetanae* ..., 286. V. le critiche sollevate da F. Macchioni, *Storia civile e religiosa della città di Bagnoreggio dai tempi antichi sino all'anno 1503*, Viterbo 1956, 147-148.

interdetto su tutti i territori appartenenti al suo dominio e pagamento dell'alta somma di quattromila marche. Gli orvietani dovevano così sentire quanto fosse potente e presente il *pondus apostolicae gravitatis,* e perché non le credessero solo minacce, aggiunge che sarebbe ricorso al braccio secolare, per la loro pronta ed efficace esecuzione.

Non sappiamo che cosa sia successo dopo una lettera così minacciosa e perentoria. La narrazione contenuta nel codice orvietano e qui pubblicata apre uno spiraglio, facendo conoscere come Orvieto ancora nel 1216 non fosse stata formalmente assolta dall'interdetto. Tuttavia la forma allora usata (senza richiedere una «soddisfazione») indica come l'incidente del 1209 era stato assopito, anche se non formalmente risolto. Pertanto, il termine fissato dei quindici giorni dovette trascorrere senza che il Comune di Orvieto avesse prestato completa sottomissione su tutte le richieste del papa e l'interdetto ebbe una sua esecuzione, forse solo iniziale e simbolica, ma non si andò più oltre. In fondo lo scopo della lettera dell'11 luglio era quello di spaventare gli orvietani ed indurli a rimanere quieti e sottomessi al papa in quel periodo delicato per la imminente venuta del nuovo imperatore. Gli orvietani diedero certamente delle prove in tale senso, forse aiutati dalla mediazione del vescovo, ed Innocenzo III si acquietò dopo quelle manifestazioni di obbedienza ai suoi ordini. Non vi fu però una riconciliazione, rimanendo sospese, ma non annullate, le misure contro Orvieto prese nell'estate del 1209 e formulate nella lettera dell'11 luglio, la quale venne trascritta nei registri papali, a prova della sua importanza e del suo valore giuridico. Fu un atteggiamento di durezza, che apparve agli orvietani una innata e ingiusta avversione, che solo la visita festosa del 1216 riuscirà a far dimenticare, come vedremo.

Tuttavia, se Innocenzo III non volle dare prova di aver dimenticato l'incidente ed il contrasto del 1209, gli avvenimenti che si susseguirono dopo la incoronazione di Ottone IV (a Roma il 4 ottobre) lo indussero a cambiare politica verso il Comune di Orvieto, contro il quale aveva troppo infierito.

Si vide chiaramente come il nuovo imperatore intendesse riprendere la politica di Enrico VI verso i territori del dominio papale, annullando la solenne promessa di Spira del 1207, che del resto non aveva voluto rinnovare al momento della incoronazione romana.[1] L'opera di Innocenzo III in favore della sovranità temporale del papa in quei territori rivelò le sue intrinseche debolezze e cominciò a vacillare sotto l'azione decisa di Ottone IV, il quale fu abile nel servirsi della propria superiorità militare (caddero i capisaldi del governo instaurato da Innocenzo III, come Montefiascone. Acquapendente, Radicofani, resistette la sola Viterbo perché fu munita di nuove mura), e si guadagnò persone e istituti, grazie alla concessione di favori e di privilegi. Ottone riprendeva la politica degli Staufen, in particolare di Enrico VI, facendo rivivere nella regione il partito ghibellino. In tale politica imperiale acquistano rilievo i privilegi concessi ad istituzioni ecclesiastiche, precisamente a vescovati e monasteri, che debbono essere esaminati nel contesto delle situazioni locali. Perciò appare assai importante la protezione imperiale elargita il 7 ottobre 1209 (proprio nei primi giorni dopo l'incoronazione romana e quando già cominciavano a manifestarsi i dissensi con Innocenzo III) all'abbazia cistercense di S. Martino al Cimino presso Viterbo.[2] L'abbazia era stata oggetto di particolari cure da parte del nostro pontefice, che nel 1207 (in concomitanza con il suo piano di valorizzazione di Viterbo) aveva proceduto alla sua riforma, ponendola sotto l'abbazia di

1. Tillmann, *Papst Innocenz III* . . ., 134, in base ad una fonte tedesca. Poco dopo l'incoronazione c'è, nella lettera dell'11 ottobre di Innocenzo III al nuovo imperatore, un accenno oscuro, ma significativo al *negotium terre*, che probabilmente si riferisce al Patrimonio della Tuscia ed ai beni matildini: v. *Regestum . . . Romani imperii* . . ., n° 194, p. 408 con relativa nota.

2. Il diploma è datato dall'Isola Farnese e comincia con un'arenga che risente luoghi comuni, ma assume importanza in quel momento: « Si omnibus ecclesiis Dei ex debito imperatorie maiestatis preesse volumus, sicut et tenemus, cura tamen sollertiori saluti et quieti hiis volumus intendere, que maiori prepollunt religione et sanctitate »: P. Scheffer-Boichorst, *Beiträge zu den Regesten des staufischen Periode*, « Neues Archiv ». xx (1894), 202.

Pontignac ed arricchendola con un suo dono personale di mille libre.[1] Ottone IV evidentemente volle sovrapporsi e fare concorrenza a questa protezione papale, offrendo a S. Martino al Cimino la protezione imperiale. Un altro caso, che interessava Orvieto, è rappresentato dal diploma imperiale del 13 dicembre del medesimo anno, che concede al vescovo ed alla Chiesa di Chiusi la protezione e la conferma di tutti i loro beni ed i loro diritti.[2] Il Comune di Orvieto veniva indirettamente colpito con tale concessione, e ciò spiega perché una copia del diploma di Ottone IV fosse conservata nel suo Archivio, giungendo così fino a noi: Chiusi rappresentava una delle mète che Orvieto cercava di raggiungere nella propria espansione territoriale, e nel 1200 ne aveva ottenuta dal vescovo la sottomissione, con il riconoscimento, significativo, di offrire ogni anno un cero al Comune nella festa dell'Assunta o del « beato Pietro martire ».[3] Ora, il diploma di Ottone IV del 1209 veniva tacitamente ad annullare quella sottomissione, perché diceva che « nessuna città, potestà, nessun Comune » potevano andare contro quanto l'imperatore aveva concesso.

È probabile che questa concessione di Ottone IV a favore di Chiusi abbia contribuito a far assumere al Comune di Orvieto una posizione guelfa, consona alla sua tradizione ed ai suoi interessi, mettendo a tacere la parte ghibellina, che secondo la Cronaca di Luca di Domenico Manente alcuni anni prima (1206) dominava in Orvieto, sì da contrastare la parte guelfa ed apertamente favorire gli emissari di Filippo di Svevia.[4] Ancora più dovette indurlo a porsi nell'opposto schieramento il fatto che il conte Ildebrandino, il suo grande rivale nel proprio contado, rigettando la fedeltà feudale giura-

1. P. Egidi, *L'abbazia di S. Martino al Cimino secondo documenti inediti*, « Rivista storica benedettina », II (1902), 167-174. Anche le altre concessioni di Ottone IV per monasteri dovrebbero essere attentamente studiate e puntualizzate.

2. Fumi, *C.D.*, n° LXXXI, p. 56-58.

3. V. sopra, p. 46.

4. *Ephemerides Urbevetanae* . . ., 285 e Waley, *Mediaeval Orvieto* . . ., 152.

ta due anni prima ad Innocenzo III nella solenne investitura di Montefiascone, si era messo dalla parte di Ottone IV, ricevendone in cambio il riconoscimento di un vasto territorio,[1] dal lago di Bolsena al fiume Fiora (erano i territori cui aspirava il Comune di Orvieto), ed ora seguiva il nuovo imperatore nelle sue imprese di conquista della regione.[2]

La nuova situazione politica favorì il riavvicinamento di Innocenzo III alla città di Orvieto sulla quale gravava l'interdetto lanciato nell'estate del 1209. Mediatore ne fu l'abile card. Guala, inviato dal papa nell'aprile del 1210 nella regione come suo legato, di rincalzo alla legazione che sin dal febbraio vi svolgevano il card. Benedetto di S. Susanna ed il camerlengo Stefano. Costoro avevano riportato già due successi, il primo con l'accordo del 28 febbraio con Perugia, che si metteva dalla parte del papa in compenso a larghe concessioni e riconoscimenti della sua autonomia comunale,[3]

1. Ildebrandino ricevette il 1° novembre 1209 la conferma delle concessioni fatte da Enrico VI nel 1195, e l'11 ottobre 1210 quella dei beni posseduti dal conte Rainero di Bartolomeo; J. F. Böhmer-J. Ficker-E. Winkelmann, *Regesta imperii*, v, Innsbruck 1881-1882, n° 318, p. 101 e n° 441, p. 126. Non risulta da questi documenti se il conte Ildebrandino in questione sia lo stesso del 1207 oppure il figlio. Waley (*Mediaeval Orvieto* . . ., 18) seguendo il Ciacci crede che Ildebrandino padre sia morto nel 1208 o poco dopo, ma l'unico argomento su cui si poggia è il testamento di Ildebrandino padre, sottoscritto l'11 ottobre 1208 (v. il testo in G. Ciacci, *Gli Aldobrandeschi nella storia e nella Divina Commedia*, ii, Roma 1935, doc. cclxxx, p. 91), il che non prova affatto che ne sia seguita la morte a breve distanza. Invece il documento in cui si parla della sua morte è l'accordo del 12 settembre 1212 tra Ildebrandino figlio ed il Comune di Orvieto, nel quale il primo rinnova i patti conclusi dal padre defunto (Fumi, *C.D.*, n° xc, p. 65). La morte deve essere avvenuta proprio in quel tempo, poiché un altro documento del 30 agosto 1212 parla di Ildebrandino padre come ancora in vita: è la promessa, fatta da un certo Bartolomeo Albertini al Comune di Siena di non rivelare per cinque anni il contenuto dei patti conclusi dal conte Ildebrandino e dalla moglie Adalasia con il Comune stesso: Ciacci, *Gli Aldobrandeschi* . . ., ii, doc. cclxxxi, p. 95.

2. Il conte Ildebrandino figura come il primo sottoscrittore del diploma di Ottone IV per la città di Imola, emanato il 16 settembre 1210 « in castris ante Viterbium ». La sua sottoscrizione compare in altri successivi documenti dell'imperatore: v. E. Winkelmann, *Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig*, ii, Leipzig 1878, 240, 245 e Ficker, *Forschungen* . . ., iv, n° 240, p. 288; n° 252, p. 299; n° 254, p. 301.

3. Testo dell'accordo in Ficker, *Forschungen* . . ., iv, n° 225, p. 276.

il secondo con l'accordo stipulato il 9 aprile a Viterbo, che poneva fine alla lotta tra il Comune di Amelia ed il vicino castello di Lugnano, riconoscendo ad Amelia il dominio di Lugnano, ma ottenendo la sottomissione al papa di quel Comune.[1]

Il card. Guala era reduce dalla sua legazione in Francia,[2] ma non era nuovo ai problemi del governo temporale di Innocenzo III, poiché nel 1207 era stato da lui inviato in Toscana per cercare di ridurre all'obbedienza papale Firenze e le città toscane. La sua missione del 1210 fu lunga (il Guala non compare nelle sottoscrizioni delle bolle papali dal 10 aprile 1210 al 31 maggio del 1211) e aveva molti incarichi da svolgere nelle città della Tuscia romana e dell'Umbria. Conosciamo un poco tale missione grazie all'accordo ch'egli fece concludere a Perugia il 4 settembre 1210 tra il Comune di Orvieto e quelli di Todi ed Amelia. Il contrasto tra l'uno e gli altri era di vecchia data, causato dalla vicinanza e da rivalità di interessi. Ci era entrato di mezzo anche Lugnano, che nel 1204 si era alleata con Orvieto,[3] ma che ora era stato riconosciuta ad Amelia dai legati di Innocenzo III. Forse anche in seguito a quella decisione si era fatta più acuta la lotta di Orvieto contro Amelia, la quale aveva trovato un

1. V. il testo in WALEY-HOLTZMANN, *La legazione . . .*, 124-125.

2. Ha il piacere di rinviare all'importante articolo di C. FONSECA, *Bicchieri Guala*, nel *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 10, Roma 1968, 314-324. Il Fonseca non conosce la legazione del card. Guala del 1210 e la pace a favore di Orvieto; anche l'attività del Guala nel Lazio meridionale durante l'estate del 1215 (v. oltre a p. 79, n. 1) meritava di essere ricordata. Inoltre è accertata la missione nelle Marche, cui accenna R. PASTÉ (*Il cardinale Guala Bicchieri e l'Ospedale di S. Andrea di Vercelli*, Vercelli 1935, p. 38-39) perché risulta da una sua sentenza, pronunciata a Fano il 10 dicembre 1206 come delegato papale: v. *Memorie per la storia della Chiesa pesarese nel secolo XIII*, Pesaro 1779, p. 129-131. Mi permetto infine di aggiungere una piccola precisazione alla biografia del Guala offerta dal Fonseca: poiché egli sottoscrive come cardinale diacono di S. Maria in Portico sino al 31 maggio 1211 (POTTHAST 4257) e dal 30 settembre dello stesso anno come cardinale prete di S. Martino ai Monti (POTTHAST 4308), la sua promozione è facilmente determinabile, poiché il presbiterato si conferiva solo nelle *tempora*, pertanto dovette riceverlo il sabato 24 settembre dell'anno 1211.

3. FUMI, *C.D.*, nº LXXVIII, p. 55.

alleato in Todi, parimenti avversaria del potente Comune della Tuscia e della sua espansione nell'Umbria. Il contrasto degenerò in una vera guerra, con prigionieri e danni per l'una e per l'altra parte, ma specie per Orvieto, e di ciò approfittò il card. Guala per indurre gli uni e gli altri a porre fine alle ostilità rappacificandosi. Innocenzo III aveva dato ordini al legato di adoperarsi in tutti i modi al fine di eliminare i motivi di dissidio tra città vicine, che indebolivano la sua posizione rispetto ad Ottone IV, ed in particolare di far terminare la guerra tra Orvieto e le due città umbre. In virtù di tale mandato e degli ampi poteri ricevuti dal papa, il card. Guala convocò a Perugia i rappresentanti degli uni e degli altri imponendo loro di venire ad un accordo. Aveva scelto Perugia come propria sede e centro di azione perché luogo sicuro per un legato papale dopo l'accordo con la città stipulato nel febbraio precedente, e probabilmente anche perché la città doveva rappresentare, agli occhi delle parti in lotta, la riaffermata sovranità papale sulla regione. La pace venne fatta da lui firmare nella cattedrale di S. Lorenzo (dove nel 1216 sarà sepolto Innocenzo III!) e prese la forma di un documento cancelleresco emanato dal card. Guala nella sua veste di legato papale. Il suo testo è interessante, poiché rivela come operassero i legati di Innocenzo III ed in particolare il card. Guala, uomo di cultura, nell'assolvere gli incarichi ricevuti ed anche come si proponessero di trasfondere nei loro atti pubblici le idee e le direttrici che abbiamo rilevato nei documenti del papa. Nell'arenga del documento, infatti, si enuncia il motivo innocenziano della pace da instaurare tra le città in lotta, al fine di eliminare « la discordia sorta per colpa dei peccati »: pace – si aggiunge – che il papa e la Chiesa romana vogliono sia assicurata ai sudditi del loro dominio temporale, perché la Chiesa romana è « una pia madre, che non si dimentica dei figli del suo seno ». Seguono i punti della pace, sui quali si era raggiunto l'accordo e per i quali il legato impone alle due parti una pronta e rigorosa osservanza. Non costituivano, però, tutti i punti controversi, poiché la lettura del documento rivela come ve ne fossero

altri (non sappiamo di quale numero e importanza) su cui il legato di Innocenzo III non era riuscito a mettere d'accordo le due parti contendenti. Egli dimostra di avere fretta ed urgenza di far concludere un primo accordo, che segnasse il termine delle ostilità, ed in tale atteggiamento certamente riflette gli ordini datigli dal papa, che voleva dimostrare esternamente, di fronte ad Ottone IV, ch'egli era padrone della regione e che le singole città gli obbedivano. Perciò il card. Guala lasciò sospese le questioni non risolte nelle trattative perugine concluse con la pace del 4 settembre 1210, stimolando le due parti a rimetterle ad un giudizio di « compromesso », cioè affidandole a giudici scelti di comune accordo.[1] Prevedeva, però, che una tale « composizione » non sarebbe stata facile a raggiungere, perciò pose nel suo documento la clausola che, in caso negativo, « le questioni ritornino a noi per essere decise »; ed aggiungeva, più in generale, che per ogni cosa riguardante la pace ora segnata i due contendenti dovessero rimettersi al giudizio del papa stesso oppure a quello dello stesso legato, « sino a quando saremo in queste parti ».

Non sappiamo come si siano svolte le successive vicende. È probabile che il tentativo di compromesso sia fallito e che

1. Ho potuto consultare direttamente il testo del documento nell'Archivio Comunale di Orvieto, grazie alla benevolenza del Direttore, Prof. Crispino Ferri, che vivamente ringrazio. Riporto la sua prima parte, trascurata dal Fumi: « Quia peccatis exigentibus orta est discordia inter Tudertin(os) et Amel(inos) ex parte una et Urbe(vetanos) ex altera, placuit domino pape Inn(ocentio) et Ecclesie Romane, que tanquam pia mater filiorum uteris sui oblivisci non potest, nos Gual(a), sante Marie in Porticu diaconus cardinalis pro reformanda pace inter ipsos et aliis negotiis ecclesie procurandis ad partes istas destinare. Nos autem, mandatum domini nostri debita veneratione suscipientes, ac soli[ci]tudine diligenti exsequi cupientes, receptis ab utraque parte iuramentis aliisque securitatibus quod nostris debeant in omnibus et per omnia parere mandatis, sicut in istrumentis publicis exinde confectis plenius continetur, talem inter eos pacem et concordiam, divino fulti presidio, habito etiam multorum religiosorum et prudentium virorum consilio, duximus statuendam »: Archivio Comunale di Orvieto, *Dipl., Cod. de Bust.*, f. 8v.; FUMI, *C.D.*, nº LXXXII, p. 58. Il testo sopra citato parla di « pubblici strumenti », che dovevano ratificare la pace, di cui non è rimasta traccia.

il card. Guala sia intervenuto una seconda volta, almeno per regolare le controversie non risolte tra Orvieto e Todi. Per quanto riguarda Orvieto ed i suoi rapporti con il papa, si deve dire che la pace di Perugia del 1210 fu vantaggiosa al Comune per diversi motivi. In primo luogo le clausole della pace la favorivano, perché nella guerra intrapresa essa pare avesse avuto la peggio, in quanto alcune sue truppe erano state fatte prigioniere e gli abitanti del suo territorio avevano subito dagli avversari uno « scacco », cioè la rapina di animali e di altri beni. In secondo luogo, il mancato accordo su alcuni punti salvava la faccia dei negoziatori della pace ed apriva la via ad una rivincita. In terzo luogo – e ciò costituisce l'elemento più importante dell'accordo raggiunto mediante il card. Guala a Perugia – i funzionari del Comune di Orvieto avevano pubblicamente trattato con il legato del papa nonostante la loro condizione di scomunicati e rappresentanti di una città soggetta all'interdetto papale. La conclusione della pace era un implicito annullamento di quelle sanzioni canoniche fulminate un anno prima da Innocenzo III. Tuttavia il card. Guala non osò farne un esplicito riconoscimento, poiché nelle sottoscrizioni del documento stesso non appaiono le firme dei rappresentanti di Orvieto, e neppure appare, quale garante della pace, il vescovo di questa città, mentre interviene e firma il vescovo di Todi insieme a quelli di Perugia e di Città di Castello. Forse fu un accorgimento formale, che nascondeva la realtà della pratica riconciliazione di Orvieto con il papa, dopo la tempesta del 1209.

La pace di Perugia del 4 settembre 1210 segna l'inizio delle ristabilite relazioni tra Orvieto ed il papa, che si mantennero in complesso buone (salvo la questione di Narni, come vedremo) sino alla visita del 1216. Contribuirono a questi buoni rapporti i vescovi della città, persone grate sia al Comune che al pontefice. Al momento della pace c'era ancora il vescovo Matteo, il quale però doveva essere forse già colpito dalla malattia (costosa, tanto che il successore pagò i debiti rimasti), che lo portò alla morte il 26 settembre del

1211.[1] Matteo aveva continuato l'opera edilizia del suo predecessore, abbellendo il palazzo episcopale con nuove e ampie scale (secondo la tradizione architettonica della regione) e costruendovi una cappella, assai ricca e artistica, dedicata a S. Silvestro.[2] La successione anche questa volta fu rapida, poiché, lo stesso giorno della morte (prevista, a motivo della malattia di Matteo) i canonici orvietani elessero loro vescovo un canonico di S. Costanzo, Giovanni, maestro e « vir litteratus ».[3] Oltre a questi meriti culturali, il canonico Giovanni doveva essere gradito agli orvietani perché nel 1194 era stato scelto dal papa Celestino III quale giudice nella controversia tra le diocesi di Orvieto e di Soana, e probabilmente in quell'occasione non aveva mancato di difendere i diritti della propria Chiesa.[4] È da notare, per altro, come sia intercorso un certo tempo tra l'elezione (26 settembre) e la presa di possesso del palazzo episcopale da parte del nuovo vescovo (18 ottobre, festa di S. Luca), ed ancora maggiore fu lo spazio di tempo intercorso sino alla consacrazione episcopale, conferitagli dal papa la domenica 18 dicembre dello stesso anno.[5] Era la data tradizionale per la consacrazione dei vescovi che dipendevano immediatamente dal papa, pertanto non si può vedere in tale ritardo una riluttanza di Innocenzo III a dare la propria conferma alla elezione orvietana. Inoltre, proprio durante il suo pontificato (ed il fenomeno non è stato ancora studiato) appaiono frequenti i ritardi, anche assai più prolungati, delle consacrazioni episcopali, dovuti non solo a circostanze locali, bensì corroborati dalla dottrina, ormai acquisita, che l'atto costitutivo dell'ufficio episcopale era l'elezione o la conferma,

1. *La cronaca del vescovado orvietano* . . ., n° III, 6. La data della morte è indicata secondo il calendario romano: « obiit VI Kalendas octubris », che corrisponde al 26 settembre, pertanto non è esatto il PERALI (*ibidem*, p. 15), che la pone al 28 settembre.

2. *La cronaca del vescovado orvietano* . . ., n° V, p. 8.

3. *La cronaca del vescovado orvietano* . . ., 8-9.

4. V. sopra, p. 26.

5. *La cronaca del vescovado orvietano* . . ., n° III, p. 6. In un documento del 17 novembre 1211, il vescovo Giovanni è ancora « urbevetanus electus »: FUMI, *C.D.*, n° LXXXIV, p. 59.

in virtù della quale il nuovo vescovo poteva esercitare tutti i suoi poteri, spirituali e temporali, eccetto quelli della potestà dell'Ordine sacro, non ancora ricevuto.[1]

L'episcopato di Giovanni fu breve (doveva essere avanzato negli anni se nel 1194 era tanto in vista da essere nominato dal papa suo giudice delegato), e durò poco più di un anno. Durante quel periodo egli ricevette, secondo un documento riferito dal Fumi, un riconoscimento da parte di Innocenzo III, che avrebbe raccomandato all'abate ed ai monaci di S. Sepolcro in Acquapendente di sottostare a lui.[2] Alla sua morte, avvenuta il 29 dicembre 1212, non gli fu dato subito un successore, bensì si attese un mese prima di avere il nuovo vescovo, Capitano. Anch'egli proveniva dal capitolo di S. Costanzo, il quale deteneva in pratica il monopolio dell'episcopato orvietano, perché in circa mezzo secolo tutti i vescovi, eccetto Rustico e Riccardo, erano stati scelti dal suo seno. Forse fu precisamente l'opposizione di una parte del corpo elettorale ad impedire una elezione immediata, come si era fatto per i due precedenti vescovi, ritardando di un mese l'elezione stessa, che cadde ancora una volta su una personalità di rilievo del capitolo di S. Costanzo, il canonico Capitano, appartenente ad una nobile famiglia cittadina e che era l'arcidiacono del capitolo, cioè il secondo in dignità, dopo il priore.[3] Il vescovo Capitano ebbe l'onore, come vedremo,

1. Presento soltanto la questione, di grande importanza per la storia dell'episcopato dal XII al XIII secolo, del rapporto tra data dell'elezione e data della consacrazione. Il pontificato di Innocenzo III offre parecchi esempi di intervalli anche lunghi. Sull'argomento c'è ora l'opera di R. E. Benson, *The Bishof elect. A Study in medieval ecclesiastic office,* Princeton N. J. 1968, con le precisazioni per Innocenzo III di O. Hageneder nella recensione in « Mitteilungen des Instituts Österr. Geschichtsforschung », LXXIX (1971), 195.

2. La notizia è riportata in appendice dal Fumi, *C.D.*, nº LXXXIV, p. 60. Bisogna però tener presente che il monastero del S. Sepolcro di Acquapendente dipendeva immediatamente dalla Sede apostolica e che Innocenzo III, in una sua lettera incaricò i Vallombrosani di riformarlo oppure, se non vi fossero riusciti, di aggregarlo al loro Ordine: v. la minuta di questa lettera in P. Kehr, *Die Minuten von Passignano. Eine diplomatische Miscelle,* « Quellen und Forschungen », 7 (1904), 41. In genere, sul monastero di S. Sepolcro v. Kehr, *Italia pontificia,* II, *Latium,* Roma 1902, 222-229.

3. L'ufficio di arcidiacono, tenuto da Capitano, risulta da un documento

di accogliere Innocenzo III nella sua visita ad Orvieto del 1216. Nocque alla sua fama posteriore l'accusa fattagli dal successore, il vescovo Ranerio, di non avere registrati i contratti avvenuti durante il suo governo e di aver lasciato che ecclesiastici e servi bruciassero importanti documenti probativi delle proprietà episcopali.[1] Non sappiamo sino a che punto l'accusa sia esatta. In ogni modo, anche se Capitano ebbe qualche debolezza e negligenza sul piano amministrativo, si dimostrò un vescovo attivo, sia continuando l'opera di abbellimento degli edifici ecclesiastici e facendo costruire, insieme ai canonici, nuove campane,[2] sia rivendicando, sin dall'inizio del suo episcopato, diritti e proprietà che appartenevano alla sua sede. Nell'aprile del 1213, a tre mesi dall'elezione, ottenne dal Comune il riconoscimento degli antichi diritti di proprietà del vescovo di Orvieto sul castello di S. Vito.[3] Circa lo stesso tempo si rivolse al papa, sollecitando un suo intervento presso le autorità del Comune, affinché obbligassero un cittadino orvietano a restituire alcuni suoi possessi, che appartenevano al vescovo, ma erano stati distratti dalla sua proprietà nel periodo torbido della lotta tra papato e impero con i due rispettivi vescovi cittadini.[4] Innocenzo III accondiscese alla sua richiesta, per dargli prova di benevolenza e per riaffermare il principio della tutela della *libertas ecclesiastica*, e scrisse il 3 ottobre 1213 una lettera, indirizzata « ai consoli ed al podestà di Orvieto ».[5] È la prima lettera papale al Comune, dopo quella violenta e minacciosa del luglio 1209, ed il suo tono è piuttosto freddo ed imperioso. Forse per quel ricordo, e perché le sanzioni canoniche allora comminate non erano state ancora formalmente tolte,

del 17 novembre 1211: FUMI, *C.D.*, n° LXXXIV, p. 59. Forse, come ho sopra accennato, l'arcidiacono Capitano collaborò con il vescovo Matteo nella repressione dell'eresia a Viterbo del 1205-1206.

1. *La cronaca del vescovado orvietano . . .*, n° V, p. 9.
2. *La cronaca del vescovado orvietano . . .*, n° V, p. 9.
3. FUMI, *C.D.*, n° XCII, p. 65-66.
4. In più documenti del *C.D.*, e nella cronaca dell'episcopato si parla di questi beni, oggetto di rivendicazioni da parte dei vescovi di Orvieto.
5. FUMI, *C.D.*, n° XCV, p. 67.

la lettera non venne registrata nei registri della cancelleria papale. Però di fatto rappresentava un riconoscimento della riconciliazione in pratica compiuta grazie al card. Guala nel 1210, e le autorità comunali di Orvieto vengono salutate dal papa con la formula « diletti figli ».[1]

Oltre questo intervento diretto, in favore del vescovo Capitano, bisogna ricordare altri interventi nella città da parte dei legati papali, di cui dà notizia la tarda cronaca di Luca di Domenico Manente. Anche se non si può dare molto credito a quanto egli racconta, e sebbene faccia confusione di nomi e forse di date, è probabile che le notizie, attinte a fonti più antiche, siano in sostanza vere. Egli parla della presenza ad Orvieto di un legato papale nel 1212, il quale mise pace tra le opposte fazioni che si contrastavano il potere, allontanandone i capi.[2] Successivamente, nel 1213, parla di un'altra venuta ad Orvieto di un legato papale, il quale avrebbe provveduto a compiere opere di fortificazione nei palazzi principali della città.[3] La notizia è probabile, e rivelerebbe in Innocenzo III l'intenzione di sfruttare la singolare posizione strategica di Orvieto perché servisse di fortezza papale nel caso si ripetessero le gesta di Ottone IV che, nell'estate del 1210, occupò le maggiori località della Tuscia e pose l'assedio a Viterbo, che gli resistette, ma non possedeva la difesa naturale di Orvieto. Il legato, sempre secondo il tardo cronista, sarebbe tornato nella città durante il 1214, aiutando il Comune a conquistare Chiusi.[4]

Non abbiamo altre conferme di tali interventi in Orvieto

1. La formula era talvolta usata anche per persone ancora soggette alla scomunica, sì che Tommaso di Capua ne desume un principio generale: « Si papa suis litteris excommunicatum salutat, non propter hoc eum absolvit » (v. Heller, *Die Ars dictandi . . .*). Però tale uso è riferito in una lettera dello stesso Innocenzo III, passata poi nelle decretali, in cui si precisa che in quel caso il saluto veniva dato « per ignorantiam vel neglegentiam aut occupationem nimiam vel etiam per subreptionem » (lettera ai lombardi del 21 febbraio 1205, *PL* 215, 542 B). Non poteva essere questo il caso della vicina Orvieto.

2. Cronaca in *Ephemerides Urbevetanae . . .*, 287.

3. *Ephemerides Urbevetanae . . .*, 287.

4. *Ephemerides Urbevetanae . . .*, 287.

di legati papali, ma appaiono probabili nel quadro della politica svolta nella regione da Innocenzo III in quegli anni, e rappresentano una nuova fase del suo governo temporale, durata sino al termine del pontificato. Garantito nel suo possesso dalla solenne promessa di Eger fatta da Federico II (12 luglio 1213), rinnovata e resa più efficace dopo la vittoria su Ottone IV a Bouvines,[1] egli concepì un piano organico e stabile per assicurare quei territori al dominio papale, sia svolgendo un'intensa azione onde eliminare i capi tedeschi, ancora rimasti sul luogo, ed i loro fautori italiani, sia intervenendo nelle questioni provocate da interessi e rivalità locali, che tanto contribuivano alla instabilità del dominio papale. Innocenzo III sviluppa, in questa nuova fase, i motivi dottrinali elaborati sin dall'inizio, applicandoli più concretamente in una azione combinata, che da una parte favorisce le autonomie locali,[2] dall'altra porta ad interventi di autorità nelle vicende dei vari territori. Per tale azione, egli si serve in primo luogo dei vescovi, sempre più assunti ad organi e rappresentanti della politica papale nelle proprie città e diocesi e spesso anche nelle città e diocesi vicine,[3] in secondo luogo dei legati (cardinali in genere, ma anche alti personaggi laici), che divengono una istituzione quasi permanente, poiché salvo brevi intervalli di tempo, agiscono nell'una o nell'altra regione dei territori pontifici, decidendo

1. Tillmann, *Papst Innocenz III . . .*, 146-147.

2. È importante al riguardo il testo di una lettera del giugno-novembre 1214, che doveva servire da modello per diversi destinatari, in cui si ripetono i motivi propri dei primi due anni di pontificato, degli abusi esercitati dai « tiranni » (sono i tedeschi, prima di Enrico VI, ora di Ottone IV) ed il proposito di instaurare un governo retto dalla massima evangelica del giogo soave, concedendo di conservare le « laudabiles consuetudines » locali. V. il testo della lettera in K. Hampe, *Aus verlorenen Registerbänden der Päpste Innnocenz III. und Innocenz IV.*, « Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung », xxiii (1902), 554-555.

3. Si noti come la lettera precedente si concluda con l'invito a prestare giuramento di fedeltà al papa nelle mani del vescovo locale: « Ad haec volumus et mandamus, ut illi, qui nondum nobis fidelitatem iurarunt, in manibus venerabilis f[ratris] n[ostri] episcopi vestri, cui super hoc dirigimus scripta nostra, fidelitatis exhibeant iuramenta ».

con pieni poteri;[1] in terzo luogo del « rettore del Patrimonio apostolico », ufficio ideato nel Parlamento di Viterbo del 1207, ma ora solo parzialmente attuato, affidandolo al proprio cugino, il maresciallo Giacomo, con poteri limitati alla Tuscia romana nel 1213 e due anni dopo estesi al territorio del ducato spoletino.[2]

7. L'alleanza di Orvieto con la ribelle Narni e la nuova pace del 1215

La città di Orvieto rimase tranquilla in questo periodo, che precede la visita del papa del 1216, e, secondo il tardo cronista sopra ricordato, cooperò alla politica di Innocenzo III accogliendo i suoi legati. Vi fu però un periodo, piuttosto breve, in cui gli si mise contro sia pure indirettamente, non già per un atteggiamento antipapale, ma a motivo della propria politica comunale di rivalità e di espansione verso le città vicine. Si tratta dell'alleanza conclusa da Orvieto nella primavera del 1214 con il Comune di Narni, proprio in un momento acuto del contrasto duro e tenace, che per l'intero pontificato impegnò Innocenzo III contro questa città umbra. Il lungo contrasto, infatti, cominciò « circa sue promotionis primordium », vale a dire nel gennaio 1198. Narni aveva iniziata un'azione guerresca contro il vicino castello di Otricoli, ed il nuovo papa volle contrastarla, cominciando a minacciare l'interdetto ed una forte pena pecuniaria; poi, visto che l'azione continuava ed il castello era stato preso e distrutto dai narnesi, mandò contro di loro una piccola spedizione militare, con soldati raccolti a Roma e nei luoghi vicini, la quale indusse Narni a capitolare, accettando le

1. Per esempio il card. Guala, che abbiamo visto nel 1210 operare nell'Umbria e nella Tuscia, nell'agosto del 1215 è nella Campagna, insieme al card. Stefano Camerario e riceve la cessione di Fumone: *Liber censuum*, I, 469b.

2. Tillmann, *Papst Innocenz III . . .*, 298, che rimanda a due lettere del papa.

condizioni poste dal papa.[1] Questa prima manifestazione del governo temporale di Innocenzo III rivela il suo programma di reagire prontamente e di imporsi anche con la forza contro le tendenze espansionistiche delle città appartenenti al dominio temporale della sede apostolica, le quali cercavano di sottomettere a sè le località vicine in posizione strategica, come Otricoli per Narni e un anno dopo Vitorchiano per Viterbo, onde aprirsi la via alla costituzione di un vasto e sicuro territorio in cui esercitare la propria giurisdizione. L'immediata reazione papale acquistava il valore di un esempio e di un monito agli altri Comuni, confermato dal successo che ebbe la piccola campagna militare, svoltasi probabilmente nel mese di marzo e conclusasi con la sottomissione di Narni. Infatti nell'aprile dello stesso anno, quando si svolse in quella sede il solenne atto di sottomissione di Corrado di Urslingen, duca di Spoleto, che rinunciò nelle mani dei legati papali all'ufficio ed al dominio che teneva dall'imperatore, la città appare tranquilla e obbediente ad Innocenzo III: la cerimonia si compì, scrive questi ai rettori delle città toscane, « assistente populo Narniensi ».[2] Pertanto si deve escludere che vi fosse uno stato di guerra tra il papa e la città in quel momento, anzi si può dire come la scelta di Narni fosse voluta dal pontefice, affinché la sottomissione del

1. « Circa vero suae promotionis primordium, Narnienses Utriculum graviter molestabant. Quod licet eis sub interminatione interdicti et banno mille librarum firmiter vetuisset, ipsi tamen, inhibitione contempta, castrum illud ceperunt et destruxerunt. Idem vero pontifex, iustus et fortis, fecit exercitum contra illos, tam de Romanis quam de forinsecis congregari, per quem graviora sunt quam intulerant damna perpessi; et tandem, reaedificato castro, bannum mille librarum ab illis accepit, iurantibus eius stare mandatis, faciens ducentas libras praestari pro restauratione murorum »: *Gesta*, XVI, *PL* 214, XXIX. Per formare la piccola spedizione militare che marciò contro Narni, Innocenzo probabilmente chiese il contributo militare dei romani, richiamandosi all'accordo del 1188 tra il Comune e Clemente III, in cui si stabiliva: « Si ad defensionem patrimonii beati Petri Romanos vocaveritis, ipsi ibunt cum expensis quas predecessores eorum a Romana Curia habere consueverunt »: *Liber censuum*, I, 374a. Per la storia di Narni in quelle vicende v. G. TERRENZI, *Un periodo di storia narnense*, Narni 1894.

2. *PL* 214, 75 e *Reg. Inn. III*, I, 127.

potente capo tedesco avvenisse proprio nella città che aveva visto Innocenzo III quale sovrano *iustus et fortis*;[1] ciò era una concreta ed attuale testimonianza della nuova potenza della Sede apostolica, ora confermata dalla resa al papa del duca di Spoleto. Le relazioni dovettero rimanere buone sino alla fine del 1199, poiché Narni è tra le città alle quali Innocenzo III inviò la lettera-circolare del 15 ottobre di quell'anno, in cui annunzia il proprio programma politico per il governo temporale dei domini papali e l'invio della legazione del card. Gregorio di S. Giorgio e di Pietro di Vico.[2] Però di nuovo appare uno stato di crisi nella primavera successiva (1200), a noi noto soltanto attraverso il titolo di una lettera mandata « al podestà ed al popolo di Narni per la loro riconciliazione con la Chiesa romana ».[3] Probabilmente la sottomissione, imposta con la forza da Innocenzo III, non era stata osservata e Narni riprese le ostilità giovandosi dell'aiuto di Viterbo.[4] La riconciliazione dovette in qualche modo avvenire, tuttavia si trattava di una tregua, che si mantenne sino al 1208, quando scoppia una nuova e più violenta crisi tra Innocenzo III e Narni. La conosciamo solo attraverso la lettera del papa diretta al vescovo ed al clero della città il 15-20 settembre, nella quale egli impone loro di abbandonare la città stessa, posta sotto l'interdetto, quale prodromo della misura più grave di togliere a Narni la sede episcopale.[5]

1. *Gesta* sopra citati.
2. *PL* 214, 752 B, in appendice: « In eundem modum . . . Narnien(sibus) ».
3. Potthast 1020, dal Theiner.
4. La notizia dell'aiuto dei viterbesi a Narni è data dall'autore dei *Gesta*: « . . . Imo etiam contra ipsum Narniensibus in rebellione sua praestiterunt auxilium et favorem » (cxxxiii, *PL* 214, clxxx A). Non c'è motivo di porre in dubbio il valore della notizia, come fa il Waley (*The papal State* . . ., 39, n. 1), anche se non viene ricordata nella lettera di Innocenzo III per la questione di Vitorchiano. L'aiuto a Narni può essere posteriore oppure omesso per altri motivi. Dal contesto appare come fosse dato nella seconda guerra di Narni, non durante la prima, rapidamente svolta e conclusa nell'inverno del 1198 grazie alla pronta reazione di Innocenzo III. Viterbo aiutò Narni nel 1200, come aveva aiutato Orvieto contro Acquapendente nel 1197-1198.
5. *PL* 215, 1458.

Non sappiamo, purtroppo, quali siano stati gli sviluppi di questa drammatica situazione e come l'una e l'altra parte si siano comportate durante la crisi del 1210 per la venuta e la politica nella regione di Ottone IV. Forse Innocenzo III usò la stessa tattica usata per Orvieto, cioè rallentò la pressione contro la città, senza peraltro assolvere i responsabili del Comune dalle pene canoniche loro comminate. È la situazione che troviamo nel 1213, quando il dissidio si riapre, non conosciamo per quale preciso motivo, ed Innocenzo III si rivolge al vescovo (che era tornato e risiedeva nella città) affinché notificasse che tutte le sentenze e gli atti emanati dai giudici di Narni erano invalidi, perché compiuti da persone colpite dalla scomunica. Ed in una successiva lettera del 2 ottobre, per aggravare le conseguenze di tale situazione, aggiungeva che nessuno, anche se straniero, poteva esercitare nella città di Narni l'ufficio di giudice.[1]

Queste misure non valsero a piegare Narni, che continuò nella sua intransigente opposizione, cercando aiuti nelle città vicine che permettessero di vincere l'isolamento cui il papa l'aveva costretta. Orvieto si prestava a ciò, poiché c'erano comuni nemici, e cioè Todi e Amelia, con le quali Orvieto era stata costretta dal legato card. Guala a concludere la pace del 1210; essa non aveva segnato il termine dei contrasti tra di loro, tanto che lo stato di guerra non era stato del tutto eliminato e le controversie dovevano essersi acuite di recente. L'alleanza offerta da Narni rappresentava un'occasione propizia per prepararsi ad una vera guerra di rivincita, perciò fu accolta dai capi del Comune di Orvieto, che di fronte al proprio interesse politico trascurarono di osservare gli obblighi derivanti dalle sanzioni spirituali decretate da Innocenzo III contro la città ribelle e contro i suoi fautori. L'alleanza venne conclusa il 21 marzo 1214 presso Alviano (località vicina ad Orvieto) e confermata pubblicamente nella piazza di Narni il 20 aprile dal «parlamento» della città, i cui rappresentanti giurarono agli «ambasciatori» di Or-

1. *PL* 216, 894 e 913.

vieto che avrebbero mantenuti i patti sottoscritti. È curioso notare nel testo dell'accordo come esso contenga soltanto le clausole che fissano gli obblighi assunti da Narni verso Orvieto e – si aggiunge – « i suoi alleati ora esistenti ». Precisamente Narni si impegna ad una pace decennale con Orvieto « sia nelle cose che nelle persone di tutti gli abitanti della città e di tutto il suo distretto », e ad un aiuto militare, di cui viene fissata l'entità e il modo, nel caso che Orvieto « muovesse guerra fra i confini suoi e quelli di Narni ». Nulla si dice degli obblighi dell'altra parte, che è naturale fossero paralleli e corrispondenti.[1] È probabile che questo silenzio del testo scritto e ufficiale nasconda clausole segrete e che il motivo sia da cercare nel timore del Comune di Orvieto di apparire come un alleato, pronto ad entrare in guerra, della città scomunicata e ribelle al papa. Tuttavia, se anche si usò un simile accorgimento, rimaneva il fatto dell'alleanza, ratificata dai rappresentanti di Orvieto con un atto pubblico e solenne nella piazza di Narni, e ciò costituiva una sfida verso Innocenzo III, che aveva ribadito di recente come i pubblici ufficiali di Narni fossero nella condizione giuridica degli scomunicati.

Probabilmente fu proprio questa alleanza con Orvieto del marzo-aprile 1214 che indusse il papa ad emanare più severe misure contro la città sua avversaria. La prima è una parziale attuazione della minaccia, annunciata nel 1208, di togliere a Narni il carattere di sede episcopale, poiché si ordina al vescovo di chiamarsi, d'ora in poi, « ministro della Chiesa di Narni », la seconda è diretta ad una città vicina (ma probabilmente valeva come lettera-circolare per più città), stimolandola ad evitare ogni forma di rapporti con Narni ed i suoi abitanti, considerati come fuorilegge in conseguenza della scomunica.[2]

1. FUMI, *C.D.*, n° XCVII, p. 68-69.

2. Conosciamo il testo delle due lettere grazie alla felice scoperta di un gruppo di lettere innocenziane fatta da K. HAMPE, *Aus verlorenen ...*, ni 3 e 4, p. 553-554.

Grazie a questa forte reazione di Innocenzo III, gli orvietani perdevano i frutti della loro alleanza con Narni, mentre se ne avvantaggiarono i loro nemici, i Comuni di Todi e di Amelia, che insieme a Terni si schierarono contro Narni, contribuendo alla resa della città al papa, sancita nell'atto del 7 giugno del successivo 1215.[1] In esso la città ribelle si impegnava alla ricostruzione del castello di Stroncone ed a risarcire i danni subiti dalle tre città, che per sollecitazione del papa avevano combattuto contro di essa. Per assicurarsi la sua sottomissione, Innocenzo III impose inoltre che essa nominasse suo podestà il proprio cognato, Pietro Annibaldi.[2] Successivamente, nel maggio del 1216, fece perfezionare la cessione di Stroncone con una serie di atti, sottoscritti dai rappresentanti del Comune di Narni, l'ultimo fatto firmare a Perugia il 24 maggio, quando egli già era giunto nella città.[3]

Nella capitolazione di Narni del 7 giugno 1215 c'è una clausola, formulata genericamente, ma che colpiva in particolare Orvieto. Si impone infatti a Narni di « abiurare interamente le alleanze che aveva contratte durante il tempo della scomunica ».[4] Indubbiamente la più importante alleanza del Comune ribelle ad Innocenzo III era quella conclusa nel marzo-aprile 1214 con Orvieto, non curante della scomunica papale. Perciò questo Comune, incautamente postosi dalla parte di Narni, ora soccombente, dovette scontare tale suo atteggiamento, subendo da parte di uno dei vincitori di Nar-

1. Il testo dell'accordo in *Liber censuum*, I, n° 204, p. 456-457. È studiato da L. Lanzi, *Un lodo di Innocenzo III ai Narnesi*, « Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria », I (1895), 126 e ss.

2. Risulta dall'atto del 13 maggio 1216, in *Liber censuum*, I, n° 207, p. 459-460.

3. *Liber censuum*, I, n° 208, p. 460-461. V. oltre, per la presenza di Innocenzo III al momento dell'accordo. La questione di Stroncone non ebbe termine, nonostante tutte queste sanzioni giuridiche poste da Innocenzo III e continuò sotto il suo successore.

4. « Item societates quas excommunicationis tempore contraxistis, penitus abiuretis, nec cum aliquibus de coetero contrahatis sine nostra et rectoris Tuscie conscientia et consensu » (testo in Lanzi, *Un lodo* . . .).

ni, il Comune di Todi, l'imposizione di dare più precise garanzie di pace, secondo i patti sottoscritti nel 1210 (e perfezionati successivamente) con la mediazione del card. Guala. La richiesta di Todi andò al papa, che l'approvò, dando l'incarico ai vescovi delle due città, Capitano di Orvieto e Rustico di Todi, di trattare con i rispettivi Comuni e di venire ad un nuovo accordo. È un nuovo esempio del programma innocenziano di far intervenire i vescovi locali nelle questioni temporali dei propri territori, sfruttando la loro autorità morale ed il loro prestigio, per raggiungere, grazie alla loro mediazione, un accordo stabile ed accetto alle parti in causa. Vediamo infatti come la pace, preparata dai vescovi di Orvieto e di Todi e da loro fatta firmare il 6 settembre 1215 dai rappresentanti dei rispettivi Comuni, non prenda il tono imperioso di quella del 1210, imposta dal legato papale. Viene sottoscritta in una piccola località, Salceto di San Gemini di Massa, a differenza della sede solenne scelta dal card. Guala, e comincia con una invocazione religiosa e col motivo cristiano della concordia, non dimenticando però di richiamare, con rispetto, « l'onore e la reverenza della santa Chiesa romana e del papa Innocenzo III ». Seguono i punti dell'accordo, presentati come la conferma, aggiornata, degli impegni già presi dalle due parti con la pace del card. Guala. Nulla appare, nella formulazione, che potesse suonare accusa e rimprovero all'una o all'altra parte.[1]

1. Ho consultato direttamente il documento: Orvieto, Archivio Comunale, *Dipl., cod. de Bust.*, f. 17v; FUMI, *C.D.*, nº C, p. 69-70. È interessante il suo inizio, pur avendo minore importanza dottrinale di quello del card. Guala, che riflette motivi religiosi ed insiste sulla sottomissione al papa: « Temporibus domini Innocentii . . . Ad honorem Dei et beate Marie Virginis et ad honorem et ad reverentiam sancte Romane Ecclesie et domini Innocent(ii) III pape. Quia dignum et iustum est et a rationis tramite non discordat, ut discordantes ad concordiam revocentur; quapropter nos . . . super pace adimplenda, retinenda et conservanda facta a domina (*sic!*) Guala sancte Romane Ecclesie cardinali ad hoc a domino papa delegato, et super offensis, dampnis, iniuriis et maleficiis et homicidiis hinc inde inlatis et factis a tempore illius pacis contracte et complete usque nunc pena M marcarum argenti inter se ad invicem componisse taliter precipiendo, laudamus et arbitramur sub pena iam dicta ut pax dicta a domino Guala facta iuretur teneri et observari ab

L'accordo del 6 settembre 1215 costituì la premessa alla visita di Innocenzo III ad Orvieto dell'anno successivo. Il vescovo Capitano, che aveva contribuito alla sua conclusione, rese un servizio al papa ed insieme alla propria città, facendosi mediatore di pace e di tranquillità. Il Comune era stato di nuovo colpito nel suo orgoglio e nel suo programma di espansione verso il territorio del ducato spoletino confinante con il proprio contado. In compenso, aveva riacquistata la pace con il papa e la tranquillità della regione. I motivi dei contrasti con Innocenzo III ed il risentimento verso la sua politica temporale, ferma e spesso pesante, in opposizione agli interessi cittadini, rimanevano come ricordi, troppo recenti per essere dimenticati. Ma non costituivano, nell'atmosfera di pace instaurata dopo quell'accordo, un argomento di recriminazione, e l'attegiamento tenuto da Innocenzo III, con la tensione altamente religiosa suscitata dalla sua predicazione della Crociata, riuscirono a conquistargli gli animi di tutti, rappresentando il suo più grande successo nella città in cui sino allora aveva agito ed era apparso come un imperioso sovrano temporale.

8. La crociata e la sua predicazione nel programma e nell'azione di Innocenzo III

La visita di Innocenzo III ad Orvieto del 1216 non rappresentò solo una tappa del suo viaggio verso l'Italia settentrionale. La narrazione inedita, scoperta nel codice orvietano trasmigrato in America, permette di individuarne lo scopo: la predicazione della Crociata. Dice infatti al suo inizio (testo II): « Dominus papa Innocentius III... Urbevetanam civitatem intravit verbum Crucis predicaturus ad recuperationem et subsidium Terre Sancte ».[1] Il fatto non era igno-

hiis qui non iuraverunt . . . Acta sunt hec iuxta Salcetum Sancti Gemini de Massa, auctoritate Capitanei episcopi Urbevetani et domini Rustici episcopi Tudert(ini) a domino papa delegatorum . . . ».

1. V. testo sopra a p. 8.

rato, perché vi accenna la orvietana « Cronica potestatum »,[1] ma grazie alla nuova fonte possiamo sapere ben di più su questa predicazione, che porta un importante contributo alla conoscenza del programma innocenziano in preparazione della Crociata, poco prima che la morte immatura a Perugia lo interrompesse.

L'idea della grande spedizione cristiana – di cui la predicazione ad Orvieto fu, come vedremo, l'ultima manifestazione pubblica – domina l'intero pontificato di Innocenzo III. Egli partecipa al nuovo sviluppo dell'idea della Crociata suscitato in Occidente dall'alto spirito religioso di Gregorio VIII in seguito alla caduta di Gerusalemme del 1187: la Crociata come problema della coscienza cristiana individuale e collettiva, responsabile della sorte della Terra Santa, perché in essa si manifesta più che altrove la volontà di Dio, con i suoi castighi e con la sua promessa del premio eterno.[2] Il futuro Innocenzo III aveva vissuto quegli avvenimenti, ed il ricordo della conquista mussulmana della città santa costituì uno dei motivi della sua propaganda a favore della Crociata: « post miserabile Ierosolimitane regionis excidium... », come ricorda nel suo grande manifesto per la Crociata del 15 agosto 1198.[3] Non meno intensamente egli partecipò, da cardinale, all'attività della Curia per sollecitare ed organizzare

1. « Eodem anno Innocentius papa III venit ad Urbemveterem et predicavit ibi crucem in subsidium Terre Sancte . . . »: *Ephemerides Urbevetanae* . . ., 142. La *Cronica*, che va nella seconda sua compilazione dal 1161 al 1276, è la sola fonte orvietana a dare tale notizia.

2. V. in particolare V. Cramer, *Kreuzpredigt und Kreuzgedanke von Bernard von Clairvaux bis Humbert von Romanis*, « Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart », 1 (1939), 43-204. Inoltre U. Schwerin, *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innocenz. IV. Ein Beitrag zur Geschichte der kurialen Kreuzzugpropaganda und der päpstliche Epistolographie*, Berlin 1936. Per la storia delle Crociate nel nostro periodo rimando alla amplissima rassegna di H. E. Mayer, *Literaturbericht über die Geschichte der Kreuzzüge*, « Historische Zeitschrift » Sonderheft 3, 1969, p. 640-801. Non ho invece potuto utilizzare la pubblicazione di H. Roscher, *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge*, Göttingen 1969, giunta a mia conoscenza dopo la correzione delle seconde bozze del presente lavoro.

3. *PL* 214, 308 e *Reg. Inn. III*, 1, 499.

una Crociata; in particolare dovette seguire l'azione di Celestino III, che nel 1197 inviò in Germania, quale suo legato a predicare la Crociata, il card. Giovanni di S. Stefano al Celio,[1] come dovette seguire con attenzione la « Crociata tedesca » di Enrico VI, che subordinava la spedizione cristiana ai piani politici mediterranei dell'imperatore tedesco.[2] Appena eletto pontefice (8 gennaio 1198) Innocenzo III annuncia nelle sue prime lettere il proposito di dedicarsi all'aiuto della Terra Santa ed alla liberazione di Gerusalemme.[3] Tuttavia è un annuncio generico e l'autore dei *Gesta* – acuto conoscitore dell'animo del pontefice – rivela come egli ancora cercasse quale via seguire nel proprio programma della Crociata: « Inter haec ad subventionem et recuperationem Terrae Sanctae ferventissime aspirabat, sollicite cogitans qualiter hoc posset efficacius adimplere ».[4]

Al principio seguì la linea di Celestino III e probabilmente le sue prime lettere per la Crociata furono redatte dal medesimo card. Giovanni di S. Paolo, che aveva preparato quelle del suo predecessore.[5] Dopo alcuni mesi si manifesta il suo programma e sono importanti al riguardo sia la lettera-circolare del 25 giugno-5 luglio, diretta ai predicatori della Crociata in Sicilia, sia l'appello generale alla Cristianità del 15 agosto 1198. La prima, infatti, non riguarda solo la Sicilia, bensì anche le altre regioni del regno e dell'Italia, in partico-

1. Particolari sulla sua missione e la sua predicazione della Crociata, che si rivolgeva specialmente ai nobili, sono dati dalla *Chronica Reinhardsbrennensis*, a. 1197, in *MGH*, SS XXX, 554.

2. V. specialmente A. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge* 1, Freiburg 1956. p. 216-226, e CRAMER, *Kreuzpredigt und Kreuzgedanke . . .*, 90.

3. Sono tre lettere del 1-10 febbraio 1198: *PL* 214, 9-11 e *Reg. Inn. III*, I, 18-22. Per l'opera di Innocenzo III a favore della Crociata, ampia esposizione in FLICHE, *Il pontificato di Innocenzo III . . .*, 138-147.

4. *Gesta*, XLVI, *PL* 214, LXXIX.

5. CRAMER, *Kreuzpredigt und Kreuzgedanke . . .*, 95, e SCHWERIN, *Die Aufrufe . . .*, 89-91. La Schwerin giustamente fa notare la relazione tra le lettere per la crociata e l'ufficio che aveva il card. Giovanni di San Paolo, che era il « penitenziere » del papa, anche se l'ufficio propriamente ancora non esisteva (appare la prima volta con Gregorio IX): la penitenza e la concessione di indulgenze per la Crociata contribuirono a stabilire tale rapporto e a sviluppare questo importante ufficio della Curia romana.

lare la Tuscia (dopo questa regione nel registro papale sono rimaste in bianco 15 righe, segno che i destinatari della lettera erano molti altri). Ciò è importante, perché rivela sin da questo inizio di pontificato come Innocenzo III insistesse nella predicazione della Crociata in Italia, sollecitandola in ogni sua regione. Nella lettera manca ancora un programma preciso, ma non minore è la sua importanza, poiché rivela le idee che Innocenzo III svilupperà durante tutto il suo pontificato, soprattutto la parte predominante ch'egli dà alla predicazione, da condursi « per le città, i paesi, i castelli » e da rivolgersi tanto ai nobili che al popolo, in forma ed in spirito di predicazione evangelica.[1] La seconda lettera (*Post miserabile*) è più generale, inviata in diverse redazioni a tutte le nazioni occidentali (eccetto la Germania). Come la precedente è opera personale di Innocenzo III e ne riflette la tensione religiosa ed il genio pratico ed organizzativo.[2] Riprendendo motivi che erano all'origine della Crociata stessa, poi sviluppati particolarmente da S. Bernardo, egli vede la Crociata come un dovere che incombe sui singoli cristiani, e sulla Chiesa in quanto tale, di riparare l'offesa fatta al Crocefisso con la conquista di Gerusalemme da parte degli infedeli. Da tale impostazione religiosa deriva la concezione innocenziana della Crociata come impresa militare che deve essere sottratta all'iniziativa ed alla direzione dei sovrani e della nobiltà feudale, preparata e condotta dalla Chiesa stessa, con la sua gerarchia e con mezzi da essa apprestati. Perciò il papa viene definito il suo capo naturale (e con quanto desiderio Innocenzo III avrebbe voluto essere il duce di questa

1. *PL* 214, 263 e *Reg. Inn. III*, 1, 430-433. La lettera è diretta al vescovo di Siracusa ed all'abate della Sambucina, incaricati di predicare la Crociata in Sicilia. In appendice, elenco degli altri destinatari e nota dell'editore circa le sigle lasciate in bianco. Nella successiva lettera del 30 agosto 1198, tra i predicatori della Crociata nel regno è annumerato anche Gioacchino da Fiore: *PL* 214, 317 e *Reg. Inn. III*, 1, p. 513; v. H. Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore*, Marburg 1950, p. 31.

2. Lo Heller, *Die Ars dictandi . . .*, 364, definisce la lettera del 15 agosto 1198: « Uno dei più eloquenti e più belli degli innumerevoli scritti, che sono usciti dalla sua penna ».

grande impresa cristiana!), ma non potendo realizzare una tale idea, nominava due legati, che in suo nome dovevano imporre la croce e poi porsi alla testa della spedizione. Per suscitarla, e trovare direttamente uomini e mezzi, egli confidava nei predicatori della Crociata, che scelse per ogni paese, ed imponeva obblighi precisi alle città, conti e baroni, perché si impegnassero entro un breve termine (marzo dell'anno successivo 1199) al reclutamento di un certo numero di crociati, assicurando il loro sostentamento per due anni, obbligo che impose parimenti agli ecclesiastici, in una parità di oneri che andava contro la medievale immunità del clero.[1]

Il programma per la Crociata, delineato da Innocenzo III, era bello, ma astratto ed imperioso. Presupponeva una Chiesa unita e pronta ad eseguire le idee e le imposizioni dettate dal papa. Bisogna anche domandarsi sino a che punto lo stesso Innocenzo, dopo averlo elaborato, s'impegnò nella sua esecuzione e ne seguì gli sviluppi e le reazioni nelle singole parti della cristianità, assorbito, come era, dai problemi politici delle « ricuperazioni » del dominio temporale e dalla questione dei due contendenti all'impero in Germania. Si aggiunga che la sua attenzione fu rivolta, proprio nel medesimo tempo, alle trattative con Costantinopoli, che fecero fiorire la speranza di un'unione con la Chiesa greca e della partecipazione dell'impero bizantino alla Crociata papale dell'Occidente. Era una grande illusione, che favorirà la deviazione della IV Crociata. Innocenzo III rimaneva però fedele alla sua idea della Crociata, che riceve un ulteriore sviluppo nella lettera-circolare del 27 dicembre 1199,[2] tanto più interessante in quanto rivolta ai vescovi (« universis sanctae matris ecclesiae praelatis ») e presentata non come iniziativa unica del papa e della Curia, bensì anche dei vescovi, chiamati e fatti

1. *PL* 214, 308 e *Reg. Inn. III*, I, 498-505. Ampio esame in CRAMER, *Kreuzpredigt* . . ., 95.

2. *PL* 214, 828-832. Il registro della cancelleria ha trascritto il testo della lettera diretta all'arcivescovo di Magdeburgo, in data 31 dicembre 1199. Il testo della lettera più generale, con la data del 27 dicembre, è conservato da Roger di Hoveden; v. *Chronica magistri Rogerii de Hoveden*, ed. W. STUBBS, London 1871, IV, 70-75.

partecipi del suo programma di Crociata: « Nos ergo cum fratribus nostris, ascitis etiam episcopis et aliis viris religiosis apud sedem apostolicam existentibus, de ipsius Terrae Sanctae subventione tractantes . . . ».[1] Come per la repressione dell'eresia, Innocenzo III sente il bisogno della collaborazione dei vescovi per realizzare la Crociata, programma ch'egli continuò negli anni successivi e che lo portò alla convocazione del IV Concilio lateranense.[2] La loro collaborazione al piano papale era tanto più necessaria, perché in questa lettera Innocenzo III aumenta e precisa la tassazione imposta agli ecclesiastici (la quarantesima parte dei loro redditi e proventi) e bisognava vincere le resistenze, che di fatto si manifestarono, e la tradizionale concezione che i beni ecclesiastici godessero di esenzioni e privilegi finanziari. Per ottenere tale scopo, egli si serve delle istituzioni proprie della Chiesa, ordinando di convocare concili provinciali e sinodi diocesani, in cui si doveva promulgare la tassazione imposta agli ecclesiastici per la Crociata. Parimenti affida al clero la cura della raccolta delle offerte dei fedeli per la Crociata, da mettere negli appositi « tronchi », che il papa fa collocare in ogni chiesa.[3] È stato visto e studiato in queste direttive il sistema, nuovo e geniale, del finanziamento della Crociata, ma non meno importante è la novità di Innocenzo III nel fare appello all'episcopato, reso cosciente e stimolato nella sua unità e nella sua responsabilità verso tutta la Chiesa: « Horum autem – conclude la lettera – vos, fratres archiepiscopi et episcopi, singulos in suis diocesibus executores volumus et

1. *PL* 214, 829A. V. quanto ho detto sopra (p. 35) per la simile formula usata nella decretale *Vergentis in senium*.

2. Sotto tale aspetto, importante per la genesi del concilio generale del 1215, dovrebbero essere studiate tutte le lettere dirette ai vescovi e riguardanti la Crociata. Importante appare quella del 5 maggio 1201, indirizzata all'episcopato inglese: v. il testo in ROGER DI HOVEDEN, *Chronica* . . .. IV, 165-167.

3. Per il sistema di finanziamento della Crociata instaurato da Innocenzo III, v. lo studio esauriente di G. MARTINI, *Innocenzo III ed il finanziamento delle Crociate*, « Archivio della Società romana di storia patria », 67 (1944), 309-335; v. anche WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge*, I, specie p. 236-241.

mandamus ». La Crociata serve ad Innocenzo III per accentuare il legame dell'episcopato verso il papa, il quale appare il loro capo che comanda e dispone: tale appello e coordinazione non sono una semplice strumentalizzazione, bensì rispondono al suo programma di una Crociata della Chiesa, più che della Cristianità (come si intende oggi). Crociata promossa e preparata dal papa e dai vescovi, sì che la Chiesa da sola, con la propria organizzazione gerarchica e con i propri mezzi finanziari, assumesse in proprio la grande impresa militare.

In realtà questo programma innocenziano di Crociata della Chiesa non venne eseguito, e neppure fu mantenuto dallo stesso papa, che si adattò alle circostanze del momento e favorì la Crociata che si stava preparando, condotta dal marchese di Monferrato e povera di mezzi, poiché il finanziamento imposto da Innocenzo III agli ecclesiastici non venne.[1] Si dovette ricorrere a Venezia, subendo i suoi ricatti per ottenere le navi, in un seguito di incertezze e di compromessi, che portò prima alla spedizione contro Zara e poi alla fatale deviazione verso Costantinopoli, sino alla conquista violenta della città ed alla instaurazione dell'impero latino d'Oriente (1204). Non sono in grado di affrontare qui il grave problema della responsabilità che pesa su Innocenzo III, il quale si impegnò in questa sua prima Crociata, convinto che avrebbe portato alla liberazione della Terra Santa e all'unione della Chiesa orientale (si veda la lettera al *catholicos* dell'Armenia del 1° giugno 1202, piena di eccessiva fiducia),[2] ma non fu deciso nell'aiutare e guidare i crociati, fu debole nel denunciare le deviazioni della Crociata stessa, e infine fu trascinato dal successo della conquista, di cui non vide la fragilità ed i pericoli per la Chiesa stessa.[3]

1. MARTINI (*Innocenzo III . . .*, 318) parla di un completo fallimento. Per le critiche ed il sentimento suscitati dalle imposizioni di Innocenzo III v. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge . . .*, 241-242.

2. *PL* 214, 1012, in risposta alla lettera del Catholicos, *ibidem*, 1010.

3. Non posso che rimandare alle opere generali sull'argomento ed agli studi particolari, cresciuti negli ultimi anni. Ampia esposizione in K. M. SETTON, *A. History of the Crusades*, II, University of Pennsylvania 1962, 153-233.

La deviazione orientale e la fine della IV Crociata rappresentarono un grave colpo all'ideale religioso che Innocenzo III aveva esaltato e promosso. Lo sorresse al principio, e per un certo tempo, l'illusione che la conquista di Costantinopoli potesse costituire la premessa per una ben più sicura avanzata contro l'Islam e la riconquista della Terra Santa, ma dovette accorgersi che il nuovo impero latino in Oriente era un peso tremendo ed inutile per la cristianità. Riprese, dopo questa esperienza negativa, il progetto della sua Crociata nel 1208 e volle organizzarla direttamente, su basi strettamente religiose ed ecclesiastiche, mandando suoi legati a predicarla.[1] In questa nuova Crociata si manifesta il piano innocenziano di dare all'Italia una parte importante: così nell'appello rivolto il 10 dicembre 1208 « a tutti i fedeli cristiani della Lombardia e della Marca », ai quali propone, in una lunga e appassionata lettera, i motivi religiosi che devono indurli a partecipare alla Crociata o almeno a dare ad essa il loro aiuto e sussidio, motivi da svolgere nella predicazione popolare ch'egli affida ai vescovi di Cremona e di Ivrea ed all'abate di Tilieto.[2]

Non sappiamo quale sia stata la penetrazione ed il suc-

1. V. la lettera del 29 maggio 1208 al card. Guala, inviato in Francia con lo scopo principale della predicazione della Crociata: *PL* 214, 1401-1402. Non è pertanto esatto il FLICHE (*Il pontificato di Innocenzo III . . .*, 139) quando dice che Innocenzo III si determinò ad indire una nuova Crociata dopo la nuova, più favorevole situazione creatasi in Germania con la scomparsa di Filippo di Svevia († 21 giugno 1208).

2. *PL* 215, 1500-1503. V. anche la lettera seguente con la stessa data, diretta agli arcivescovi e vescovi delle medesime regioni: *PL* 215, 1503. Il vescovo di Ivrea incaricato da Innocenzo III di predicare la Crociata era Pietro, un cistercense che il papa stimava (l'aveva costretto a continuare a fare il vescovo, contro il suo tentativo di tornare alla sua solitudine) e che l'anno dopo (1209) sarà nominato patriarca latino di Antiochia. È interessante notare come egli sia il secondo vescovo della pianura padana che passa ad una sede patriarcale orientale sotto Innocenzo III, infatti nel 1205 era stato nominato patriarca di Gerusalemme il vescovo di Vercelli, Alberto. Sono poi da considerare altri vescovi dell'Italia settentrionale, che ebbero rapporti con Innocenzo III, che presero la croce e parteciparono alla sua Crociata: così l'arcivescovo di Ravenna, Ubaldo, l'arcivescovo eletto di Milano, Enrico, il vescovo di Mantova, Enrico. Sono spunti per uno studio dell'episcopato italiano in relazione con Innocenzo III.

cesso di questi predicatori papali nella pianura padana. Innocenzo III non poté dedicarsi interamente alla preparazione della Crociata in Oriente perché distratto dai gravi avvenimenti della Francia meridionale, che lo indussero a proclamare una diversa Crociata, diretta contro gli eretici di quella regione.[1]

Diversa, come natura e svolgimento, fu la successiva Crociata del 1212 contro i musulmani di Spagna. Era una vera guerra offensiva, mossa per affrontare in campo aperto il nuovo emiro almoade Al-Nāṣir, che minacciava i regni cristiani della penisola. Tuttavia essa prese sin dall'inizio un carattere religioso e generale per tutta la cristianità grazie all'iniziativa dell'arcivescovo di Toledo, Rodrigo, che se ne fece promotore venendo a Roma e chiedendo ad Innocenzo III che l'aiuto militare ai sovrani cattolici della Spagna fosse dato nella forma di una Crociata bandita in tutta la Chiesa e con la indulgenza propria del pellegrinaggio in Terra Santa.[2] Favorirono tale rappresentazione della nuova Crociata il fatto che si trattava, come in Oriente, di difendere il nome cristiano contro gli infedeli e la connessione con il pellegrinaggio a San Giacomo di Compostella, che sempre più si diffondeva in Europa, tanto che una Cronaca austriaca dice che la spedizione del duca Leopoldo VI era diretta « ad terram Sancti Jacobi ».[3] L'Occidente fu scosso della sfida lanciata dall'emiro Al-Nāṣir e si diffuse una sua pretesa lettera, in data 8 ottobre 1211, nella quale diceva di voler giungere con il

1. L'argomento è oggetto oggi di attenzione e di pubblicazioni, non sempre obiettive. Di recente ha costituito l'argomento di una relazione di R. Foreville, *Innocent et la croisade des Albigeois*, nel vol. *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle*, Toulouse 1969, p. 184-217.

2 Rimando, in genere, al manuale di R. Garcia Villoslada, *Historia de la Iglesia Catolica*, II: *Edad Media (800-1303)*, Madrid 1962, 401-403. Generico è l'articolo di I. Garcia Ramila, *Inocencio III y la crusada de la Navas de Tolosa*, « Rivista de archivos, bibliotecas y museos », xxxxi (1927), 455-64. Le lettere papali sono raccolte in D. Mansilla, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma 1955 (Monumenta Hispaniae Vaticana, 1).

3. *Continuatio Claustroneoburgensis secunda*: *MGH, SS* ix, 622.

suo esercito sino a Roma e ridurre in vergogna e miseria « il signore di Roma », il papa.[1] Era una di quelle voci, che non rimanevano chiuse nell'ambito dei pochi, cui ne giungeva in qualche modo notizia, bensì si diffondeva in più larghi strati della popolazione e creavano una tensione religiosa. Lo stesso papa dovette esserne profondamente impressionato, perché ricorda in una sua lettera questa sfida lanciata a tutta la cristianità dal capo musulmano della Spagna.[2] Certamente essa costituì lo stimolo maggiore che lo spinse ad accogliere la sollecitazione dell'arcivescovo di Toledo e indire una Crociata di nuovo tipo, diretta all'estremo Occidente, non già all'Oriente, con lo scopo di soccorrere i cristiani della Spagna nella loro lotta contro la minaccia musulmana. L'invito alla Crociata di Spagna fu rivolto da Innocenzo III a tutti,[3] accolto anche da paesi non confinanti con la penisola iberica, come l'Austria e la Stiria, tuttavia il contributo maggiore fu richiesto alla Francia, più direttamente minacciata dal pericolo musulmano. Conosciamo infatti il suo annuncio grazie alla lettera rivolta all'episcopato francese il 31 gennaio 1212,[4] importante, perché manifesta un ulteriore sviluppo della concezione innocenziana della Crociata. In primo luogo egli riprende e ribadisce l'idea che, anche in questo caso, la spedizione militare è opera della Chiesa, perciò deve essere assunta dai vescovi in virtù del loro ufficio nella Chiesa stessa ed in unione e collaborazione con il papa. I vescovi, egli scrive, dovevano stimolare i rispettivi fedeli richiamando il loro carattere ed il loro dovere di *catholicae fidei professores*, espressione e concetto che pone in luce come Inno-

1. Così nel testo della presunta lettera riportato dalla *Continuatio Lambacensis*, ad a. 1211: *MGH, SS* IX, 557-558.

2. Lettera del 5 aprile 1212 agli arcivescovi di Toledo e di Compostella: *PL* 216, 553 B.

3. L'iniziativa del papa per la Crociata contro i musulmani della Spagna è posta in evidenza dalla *Chronica imperatorum* di Alberto Milioli: « Sed Innocentius papa tercius Christianorum signaculo crucis insignitorum fecit contra illos multitudinem congregari . . . »: *MGH, SS* XXXI, 656, 30.

4. Lettera del 31 gennaio 1212: *PL* 216, 514. Il registro della cancelleria papale ha riportato solo la lettera all'arcivescovo di Sens, modello per quelle dirette alle altre province ecclesiastiche della Francia.

cenzo III voglia mobilitare la Chiesa in quanto tale, in un'idea propriamente ecclesiologica, non già religioso-politica, della *Christianitas.*[1] In secondo luogo, egli sviluppa, in questo appello, il carattere popolare della Crociata, cui vuole che partecipino tutti i fedeli, anche se non tutti potranno andare a combattere nell'esercito cristiano. Perciò l'invito ad accompagnare l'imminente azione di guerra con straordinarie processioni di penitenza, che dovevano svolgersi proprio nei giorni del previsto confronto dell'esercito cristiano con quello musulmano. Per tale via, l'idea della Crociata penetrava e si diffondeva nel popolo e se ne accentuava la sua primitiva natura di azione religiosa, cui era chiamato ogni cristiano.

A Roma la *generalis processio* ebbe luogo il 16 maggio, secondo la forma consueta della litania penitenziale e con la partecipazione del papa, che predicò ai fedeli sulla Crociata.[2] Simili processioni, per sua istigazione e sul modello di quella romana, si svolsero in tutta la Francia la domenica successiva, festa di Pentecoste (20 maggio). Ma, per quanto simili nella forma, esse non ebbero la disciplina e l'ordine delle processioni romane e dovette prevalere l'entusiasmo incomposto e l'esaltazione popolare, accresciuti dalle apparizioni e dai portenti che si manifestarono in alcuni luoghi, come a Sens.[3] Ciò contribuì a creare un'atmosfera di tensione

1. Insisto su questo aspetto dell'appello per la Crociata nella Spagna, perché conferma quanto ho scritto sul concetto di *christianitas* in Innocenzo III: v. il mio articolo *Nuovi studi su Innocenzo III*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », IX (1955), 406-412.

2. Il testo della indizione della « litania » romana è stato messo nel registro papale più oltre, subito prima della lettera del re di Castiglia annunciante la grande vittoria (*PL* 216, 698-699), ma già tutti gli storici da Innocenzo III l'avevano riferito al 15 maggio 1212, prima della battaglia.

3. Il Miccoli (v. nota seguente) dice che « sembra abbastanza probabile pensare che cerimonie simili siano state indette anche altrove » (p. 441). Ma ne abbiamo la testimonianza esplicita nella cronaca di Alberigo delle Tre Fontane, che dà la data della processione svoltasi a Sens (la domenica 20 maggio), riferendo anche su fatti miracolosi (colori presi dal sole) verificatisi in quella occasione: *MGH, SS* IX, 894, 17-23. Sulla importanza delle processioni della litania per la pietà popolare ha attirato l'attenzione C. Violante nel suo intervento sulla relazione di E. Delaruelle, *La vie commune des clercs et la spiritualité populaire au XII siècle*, in *La vita comune del clero*, I, Milano 1962, 185. Il Violante si riferiva a Milano, sulla base di uno studio

religiosa, che colpì gli strati popolari più primitivi e più sensibili, esaltati dai motivi soprannaturali agitati nella predicazione della Crociata e che provocò in Francia il movimento della Crociata chiamata dei fanciulli, in realtà comprendente anche gruppi di adulti, ma di cui quello dei ragazzi maggiormente fece impressione, per la sua singolarità e la sua sorte infelice.[1] Tale Crociata si sviluppò parallelamente anche in Germania, per opera di Nicola di Colonia, che si mise a capo di un movimento di fanciulli e giovani, diretti verso l'Italia, dove intendevano imbarcarsi per l'Oriente. Il movimento tedesco ha diversa origine da quello francese, ma si può ricondurre alla stessa genesi, perché la Crociata spagnola fu predicata (sia pure in forma minore e più limitata) anche in Germania, ad opera dei predicatori mossi dall'arcivescovo di Toledo e dall'appello del papa, dando come frutto parziale la partecipazione alla guerra della spedizione guidata dal duca d'Austria e di Stiria.[2] Inoltre in Germania era vivo e diffuso il fervore per l'idea della Crociata, penetrata negli strati più popolari grazie alla predicazione in lingua tedesca, già dai tempi di Celestino III.[3]

Stando ad una fonte bene informata, gli *Annales Stadenses*, Innocenzo III rimase scosso da questa Crociata dei fanciulli, che erano giunti in Italia provenienti dalla Francia e dalla Germania e che si distinguevano per il tipo della croce assunta a simbolo del loro voto, la croce in forma di *thau*, perché indicava, secondo un passo del profeta Ezechiele (9, 6),

del Borella. Bisogna allargare la ricerca a tutta l'Italia: uno studio assai preciso ed ampio è stato condotto per Padova al principio del sec. XIII da C. Gasparotto, *Padova ecclesiastica 1239: note topografico-storiche*, « Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana », I, (1967), 13-195.

1. Su questa Crociata rimando volentieri allo studio esauriente ed acuto di G. Miccoli, *La « Crociata dei fanciulli » del 1212*, « Studi medievali », 3 s., II (1961), 407-443. V. anche Setton, *A History . . .*, II, 325-342.

2. Varie fonti austriache ricordano questa partecipazione alla crociata in Spagna. Così la *Continuatio Claustroneoburgensis secunda*, che nella redazione B attribuisce la vittoria di Las Navas de Tolosa al contingente tedesco: *MGH, SS* IX, 622.

3. V. Waas, *Geschichte der Kreuzzüge . . .*, 233, n. 210 a proposito del legato papale che predicava in latino.

la protezione divina assicurata a chi ne fosse insignito. Egli aveva cara e familiare questa applicazione dell'antica profezia alla Crociata, messa in evidenza in una sua lettera del 1202 e poi ampiamente sviluppata nel discorso di apertura del concilio lateranense,[1] e perciò dovette commuoversi alla notizia che era il distintivo della singolare crociata dei fanciulli. Corrisponde sostanzialmente al suo animo, facile a vedere negli avvenimenti straordinari l'intervento divino, quanto la cronaca austriaca gli attribuisce: « Papa, auditis his sermonibus, ingemiscens ait: "Hii pueri nobis improperant, quod ad recuperationem Terrae Sanctae eis currentibus, nos dorminus" ».[2] Il lamento fa vedere come Innocenzo III pensasse

1. V. la lettera del 1 giugno 1202 al *catholicos* dell'Armenia, dove annuncia la prossima venuta dei crociati, che avrebbero liberati i cristiani d'Oriente dall'oppressione musulmana: « Ne autem heres sit filius ancillae . . . sed ancilla potius et eius filius expellatur, posuimus signum Tau in frontibus gementium et dolentium, it quod per Dei gratiam cruce signatorum exercitus Venetias iam applicuit pro parte maiori, unde in proximo naves ascendant in terrae sanctae subsidium transituri » (*PL* 214, 1012 A). Il discorso del concilio è dedicato in gran parte al simbolismo del *thau*: *PL* 217, 676-677. Ho il piacere di segnalare questi testi al Miccoli, il quale ha compiuto una erudita ricerca sul simbolo del *thau* preso dalla Crociata dei fanciulli, ma non ha notato come questo simbolo avesse tanto e ricco sviluppo nell'idea e nella predicazione della Crociata. Ho citato Innocenzo III, ma certamente non è il primo e bisogna ricercarne i precedenti nella letteratura al riguardo. Credo inoltre, dall'esame delle fonti, che si debba dire che la croce in forma di *thau* portata dai fanciulli e simbolo della loro Crociata era il distintivo del voto della Crociata ch'essi avevano emesso (come risulta dal particolare di Innocenzo III, il quale non volle scioglierli da tale voto) e che dovevano portare esternamente, perché dava loro privilegi e protezione. In genere era una croce di stoffa, appesa al mantello o al vestito; nel caso dei fanciulli, i *Gesta* di Treviri dicono che il loro capo, Nicola, portava il segno del *thau* sopra di sé (« gestans super se »), il che mi sembra indicare che il *thau* fosse appeso al vestito, non già portato in mano ed innalzato, come interpreta il Miccoli, operazione che Nicola avrebbe potuto compiere solo per un breve tempo. Lo conferma una fonte italiana, che così descrive la Crociata dei fanciulli: « 13. Kal. Septembris, quidam puer Theotonicus *signo crucis signatus*, qui vocabatur Nicholaus, cum magna multitudine Theothonicorum . . . *signo crucis Domini signatorum* per Placentiam transitum fecerunt . . . »: *Annales Placentini guelfi*, a. 1212; *MGH*, *SS* XVIII, 426, 47-52. Doveva essere un segno della croce del crociato diverso da quello comune, poiché la fonte tedesca aggiunge: « nec facile erat discernere cuius generis et metalli erat »: *Gestorum Treverorum continuatio*, IV, 3; *MGH*, *SS* XXIV, 399.

2. *Annales Stadenses* ad a. 1212: *MGH*, *SS* XVI, 355, 33-38.

allora alla Crociata, anche se la vedeva lontana, come conferma, più chiaramente, il particolare, riferito da altre fonti, che il papa non volle assolvere dal voto emesso per la Crociata i fanciulli superstiti della infelice spedizione, bensì impose loro l'obbligo di osservarlo quando fossero giunti alla maggiore età.[1] L'imposizione ci appare odiosa, date le circostanze, ma rivela come già in quel momento, fine del 1212, la mente di Innocenzo III fosse dominata dall'idea di una nuova, grande Crociata per la liberazione della Terra Santa.

L'idea venne stimolata dalla grande vittoria di Las Navas de Tolosa (16 luglio 1212), definita poi il *trionfo della Croce*, e tale apparsa ad Innocenzo III nella relazione, piena di enfasi e di amplificazioni, che gliene fece il re di Castiglia.[2] Il papa volle solennizzarla con una funzione religiosa popolare, ed a ricordo perenne della vittoria cristiana fece appendere nella basilica di S. Pietro i trofei di guerra che gli mandarono i sovrani della Spagna.[3] Egli vide in quel successo così clamoroso ed inaspettato un sicuro intervento divino e l'inizio del crollo della potenza e del dominio musulmano in tutti i paesi cristiani. Il suo augurio e la sua preghiera, inviati al medesimo sovrano, prima della battaglia: « (Deus) te faciat de inimicis crucis Christi magnifice triumphare »,[4] si erano compiuti, al di là di ogni speranza.

1. Questa seconda notizia è data sia dagli *Annales Marbacenses*, ad a. 1212 (*MGH, SS* XVII, 172, 36-39), sia dalla Cronaca di Alberigo (*MGH, SS* XXIII, 893, 33-35). Non sono in grado, invece, di controllare la notizia, di un'altra fonte, che Innocenzo III avrebbe inviato a Treviso (o al passo del Tarvisio?) dei cardinali suoi legati, per fermare la Crociata dei fanciulli: *Annales Sancti Rudberti Salisburgenses*, ad a. 1212: *MGH, SS* IX, 780, 7-10.

2. *PL* 216, 699-703.

3. Il re di Castiglia mandò la tenda di seta ed il vessillo ed il re di Aragona la lancia dell'emiro vinto a Las Navas: v. le rispettive notizie in Riccardo di San Germano (*Chronica*, ed. C. A. GARUFI in R.I.S. n. ed., VII, 2, Bologna 1938, 43) ed in Guglielmo il Bretone (*Oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton historiens de Philippe-Auguste* ed. H. F. DELABORDE, I, Paris 1882, 241-242). Questi trofei rimasero nella basilica vaticana sino alla fine del sec. XVI, ricordati dall'Alfarano (1576) in *De basilicae Vaticanae antiquissima et nova structura*, ed. D. CERRATI, Roma 1914, 115.

4. *PL* 216, 514 D. La lettera è del 4 febbraio 1212.

9. La nuova, grande Crociata innocenziana ed il IV Concilio lateranense

L'atmosfera di ottimismo creata dallo straordinario successo della Crociata di Spagna, e d'altra parte lo slancio dato all'idea della Crociata dai movimenti popolari espressi dalla cosiddetta Crociata dei fanciulli, contribuirono a far maturare in Innocenzo III il proposito di bandire una grande Crociata in Oriente, che avrebbe dovuto portare la totale liberazione della Terra Santa. Già al principio del 1212 egli era stato scosso dalla invocazione di aiuto giuntagli dal patriarca d'Alessandria, che aveva comunicato come il Sultano d'Egitto avesse ripresa la persecuzione contro i cristiani, mettendone in prigione un considerevole numero. Il papa prese in attenta considerazione questo aggravarsi della situazione in Oriente e ne discusse in concistoro con i cardinali (« habito super hoc cum fratribus nostris diligenti tractatu »), ma si limitò a cercare i mezzi per alleviarla.[1] La Crociata in Spagna, che stava per annunciare pochi giorni dopo, impediva di impegnarsi a fondo in Oriente. L'idea, per allora accantonata, venne ripresa da Innocenzo III un anno dopo, al principio del 1213, quando la situazione politica generale era assai favorevole al papa, per il declino di Ottone IV in Germania e la sottomissione del re Giovanni Senzaterra in Inghilterra. Intervenne anche, nella sua decisione, la notizia, confusamente giunta dall'Oriente, di crisi interne che travagliavano la dinastia musulmana del Soldano, padrone della Terra Santa, notizia che rafforzò l'idea – diffusasi in Occidente ed alla quale lo stesso papa credette – che stavano per compiersi i simbolici 666 anni di trionfo della bestia dell'Apocalisse (13, 8), in cui si vedeva raffigurato l'Islam con le sue conquiste delle terre cristiane.[2]

1. V. le lettere del 13 gennaio 1212 al patriarca di Alessandria (*PL* 216, 507-509), del 18 gennaio al patriarca di Gerusalemme, legato papale in Oriente (*PL* 216, 506-507), del 19 gennaio ai cristiani prigionieri (*PL* 216, 509).

2. Innocenzo III ricorda questa diffusa interpretazione nella bolla *Quia*

Questi diversi fattori, essenziali per comprendere la psicologia di Innocenzo III, ma di cui sfugge l'esatta collocazione e valutazione, lo spinsero a bandire la sua nuova, grande Crociata per la liberazione della Terra Santa. La determinazione era già presa al principio del 1213[1] preannunciata nella lettera del 15 gennaio all'arcivescovo di Narbona, suo legato, nella quale lo invitava a sospendere le operazioni e le indulgenze della Crociata contro gli eretici della Francia meridionale, in vista della nuova e più generale impresa.[2] Attese però tre mesi, prima di darne l'annuncio, comunicato alla gerarchia ed a tutta la Chiesa con la solenne bolla *Quia maior* del 19 aprile 1213.[3] L'attesa non solo rivela come abbia voluto preparare con cura la Crociata, abbinandola con il concilio, ma anche come abbia lasciato maturare l'idea nella sua mente. La nuova Crociata, infatti, segna il superamento delle deviazioni che l'idea stessa aveva subito durante il pontificato di Innocenzo III, prima per colpa dei veneziani, con l'infelice impresa contro Bisanzio, poi per opera dello stesso papa con la crociata contro gli eretici della Francia ed anche con quella contro i musulmani di Spagna. l'una e l'altra condotte con interessi ed ambiti locali.[4] Egli sentì il bisogno

maior, con un chiaro riferimento alla vittoria di Spagna: « Confidimus tamen in Domino, qui iam fecit nobiscum signum in bonum, quod finis huius bestiae appropinquat. cuius numerus secundum Apocalypsim Joannis intra sexcenta sexaginta sex clauditur, ex quibus jam pene sexcenti sunt completi »: *PL* 216, 818 B. Riguardo a questa applicazione del numero simbolico dell'Apocalisse, v. Cramer, *Kreuzpredigt und Kreuzgedanke . . .*, 107.

1. Vedi le lettere del gennaio 1213 all'Oriente. che indicano una maggiore preoccupazione per quella regione, e la lettera del 3 febbraio al re di Ungheria (*PL* 216, 757).

2. *PL* 216. 744-745. Il testo è riprodotto da Mansilla, *La documentación . . .*, 522-523.

3. *PL* 216, 818-822. Il Migne riporta il testo del registro, che è piuttosto uno schema, del quale si servì la cancelleria papale per le diverse redazioni e spedizioni della bolla: v. al riguardo le osservazioni e l'edizione della bolla in G. Tangl, *Studien zum Register Innocenz' III.*, Weimar 1929.

4. È degno di nota come nella lettera del 15 gennaio 1213 Innocenzo III ordini al proprio legato di desistere dalla concessione di indulgenze per la Crociata contro gli eretici, e che nella *Quia maior* invece espressamente revochi quelle indulgenze, provvedimento ribadito nella risposta ad un

di ricondurre la Crociata alle sue origini, perché servisse come richiamo generale alla coscienza di ogni cristiano nei suoi valori essenziali di penitenza e di amore a Cristo crocefisso. Perciò nella «lettera generale» del 19 aprile 1213 si rivolge a tutti i fedeli nel suo superiore ufficio di vicario di Cristo («postulantes vice Christi pro Christo»), richiamando il dovere che ad ognuno incombe di rispondere all'appello per la propria conversione a Dio e salvezza spirituale: «Pugna, quae nunc *ad probationem* proponitur universis». Questa generale mobilitazione doveva essere mantenuta in mezzo ai fedeli grazie alla organizzazione permanente di manifestazioni religiose popolari e di preghiere, che Innocenzo III indice sul modello e sull'esperienza di quanto aveva fatto un anno prima per la Crociata nella Spagna. Infatti la *processio generalis* diventa un'istituzione per tutta la cristianità, da compiersi ogni mese dovunque, accompagnata da una speciale preghiera appositamente preparata dal papa.[1]

Era un piano grandioso che richiedeva si impegnasse a fondo tutta la Chiesa, con la sua organizzazione ed i suoi mezzi spirituali e materiali. Infatti i vescovi dovevano mobilitare il clero e le chiese, perché fosse ascoltata e riuscisse la predicazione della Crociata, inducendo i loro fedeli ad emetterne il voto, senza cura di selezionare chi veramente fosse capace ed in grado di assolverlo, poiché il papa si riservava di farlo commutare a suo tempo con un'offerta in denaro. Innocenzo III abbandonava l'idea della Crociata dei cavalieri

quesito, data al decano di Spira il 13 settembre del medesimo anno, nella quale dichiara che coloro che avevano fatto voto della crociata contro gli eretici della Francia dovessero essere indirizzati alla nuova Crociata in Terra Santa «cum illum *maioris meriti* esse constet»: *PL* 216, 905 A. Quanto alla Crociata, v. R. Röhricht, *Studien zur Geschichte des 5. Kreuzzuges*, Innsbruck 1891.

1. Cramer, *Kreuzpredigt und Kreuzgedanke* . . ., 109, ricorda il precedente di Clemente III del 1188, il quale aveva ordinato la recita nella Messa di un'orazione per la Crociata, e quello più lontano di Urbano II, che aveva chiesto al clero la recita quotidiana dell'*Officium parvum beatae Mariae Virginis*.

(e ciò susciterà in Francia le reazioni dei nobili),[1] avvicinandosi alle forme popolari e di massa viste con la Crociata detta dei fanciulli del 1212. In secondo luogo, egli imponeva alla gerarchia ed al clero tutto il peso del finanziamento della Crociata, perché dovevano raccogliere le offerte dei fedeli nel « tronco » posto in ogni chiesa e assicurarne la loro destinazione. Innocenzo III aveva fatto un'esperienza negativa in questa raccolta di denaro, pertanto nella *Quia maior* vuole che i vescovi ne prendano cura sottolineando quanto fosse necessaria alla Crociata: « Pro certo speramus quod personae non deerunt, si expensae non desint ».

Il piano non avrebbe potuto realizzarsi in un breve spazio di tempo, perciò Innocenzo III non ripeté l'errore del 1198, quando aveva imposto un termine troppo vicino per l'arruolamento degli uomini e l'apprestamento dei mezzi. Nella *Quia maior* è lasciato indeterminato, e così doveva essere proposto nella predicazione ai fedeli, perché non apparisse troppo lontano. Ma i vescovi sapevano, dallo stesso papa, che dovevano passare almeno tre anni, poiché la Crociata era unita e subordinata al grande concilio, che negli stessi giorni il papa annunciò a tutta la Chiesa con la bolla *Vineam Domini Sabaoth* del 19 aprile 1213.[2] L'idea di convocare un concilio non era nuova per Innocenzo III, che l'aveva in linea di massima accettata nel 1199 quando gli fu proposta dall'imperatore d'Oriente[3] e poi, più genericamente, alla fine del 1202.[4] La riprese nel 1212, manifestandola in due diverse circostanze,[5] ma in tutte queste occasioni il concilio è conce-

1. V. i giudizi e le critiche riportate con compiacenza da Guglielmo il Bretone, storico di Filippo Augusto non favorevole ad Innocenzo III: DELABORDE, *Oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, I, 303-304.

2. *PL* 216, 823-825.

3. V. il mio articolo: *Il IV concilio lateranense*, « Divinitas », V (1961), 274-275, per quanto riguarda la reazione positiva di Innocenzo III alla proposta orientale di un concilio.

4. L'idea di un concilio è prospettata dal papa nella lettera all'arcivescovo di Colonia, fine del 1202-gennaio 1203, come proposta a lui fatta da più parti per rafforzare l'autorità della Chiesa: *Regestum Innocentii III super negotio Romani imperii*, ed. KEMPF, nº 80, p. 219.

5. Si tratta della lettera al re di Francia, a proposito della sua richiesta di

pito nella forma tradizionale di assemblea della Chiesa per decidere questioni dogmatiche ed ecclesiastiche e per provvedere alla sua interna disciplina. L'idea maturata nel 1213 è diversa, poiché attribuisce al concilio un secondo compito, che fa prendere a quella convocazione una funzione più impegnativa per la cristianità, divenendo il concilio della Crociata e la concreta manifestazione della collaborazione della Chiesa all'impresa indetta dal papa. Egli infatti prevedeva che il suo appello non sarebbe stato sufficiente ed efficace se non fosse intervenuto qualcosa di nuovo, che in modo più appariscente e preciso presentasse la Crociata come opera di tutta la Chiesa. Tale connessione tra concilio e Crociata segna anche il punto forse più importante della sua ecclesiologia e della sua concezione del rapporto e della collaborazione tra papato ed episcopato, che in altre occasioni appare invece sotto il solo profilo della subordinazione del secondo al primo. Nel concilio Innocenzo III voleva trovare la sede ed il quadro, dove avrebbe rinnovato, con più potenza ed efficacia, il proprio appello alla Crociata e consacrato il suo piano, con il consenso e l'appoggio dei vescovi e della Chiesa riuniti nella solenne assemblea. È una concezione personale e nuova nella storia dei concili (ripresa poi da Gregorio X), che supera la sua tradizionale struttura e funzione, e che il papa stesso poté solo in parte attuare nel IV Concilio lateranense.

L'indizione di questo concilio della Crociata per il novembre 1215, cioè a due anni e mezzo di distanza, avrebbe portato alla non voluta conseguenza d'indebolire la preparazione della Crociata ed il fervore dei fedeli per essa. Innocenzo III ne intuì il pericolo, perciò fu sua massima cura, sin dalla pubblicazione della bolla *Quia maior*, di rinnovare continuamente il proprio appello, ripetendo la bolla e adattandola. È un campo in cui purtroppo manca la documenta-

divorzio dalla moglie Ingeborg (*PL* 216, 617 CD), sulla quale ha attirato l'attenzione R. Foreville, *Latran, I, II, III et Latran IV*, Paris 1965, 249 e testo a p. 231-232; in secondo luogo della lettera ai milanesi del 21 ottobre 1212 (*PL* 216, 713 D), in cui dice come, al presente, non potesse *commode* convocare un concilio per procedere contro di loro.

zione, poiché il registro della cancelleria segnala soltanto i destinatari immediati delle bolle spedite tra il 19 e il 29 aprile 1213, però sappiamo da altre fonti come la cancelleria abbia lavorato nei mesi successivi ed anche nel 1214 a spedire il testo ad una cerchia più larga ed a rinnovarlo agli stessi vescovi, con aggiunte e nuove precisazioni secondo i luoghi. Così la raccolta di lettere dell'abbazia di Rommersdorf (Coblenza) ne ha conservato il testo (nella redazione inviata ai fedeli della provincia ecclesiastica di Treviri il 5 maggio 1213), insieme ad altre lettere o documenti riguardanti la Crociata,[1] e la stessa lettera, un po' modificata ed inviata ai vescovi della Calabria il 12 luglio 1214, si ritrova nella cronaca di Riccardo di San Germano.[2] L'una e l'altra documentazione sono interessanti per noi, in quanto manifestano l'attività di Innocenzo III ed i suoi orientamenti circa la Crociata nel periodo tra il suo annuncio con la *Quia maior* ed il Concilio. Egli voleva che la Crociata fosse predicata al popolo, perché penetrasse nelle profonde convinzioni religiose dei fedeli e così li muovesse a farne il voto oppure a dare offerte per il suo aiuto. A tale scopo istituisce predicatori, da lui scelti ed ai quali delega la propria autorità, con il compito di predicare al popolo la Crociata sino al momento della sua attuazione. La Germania fu il paese dove meglio si applicò questo programma innocenziano, grazie a predicatori zelanti e dotti, come Giovanni di Xanten e Oliviero di Colonia, che suscitarono un'esaltazione religiosa nel popolo.[3] Frutto di que-

1. F. Kempf, *Rommersdorfer Briefbuch*, « Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung », XII (1933), 502-571.

2. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 46.

3. Ricordo, come esempio, la descrizione di Oliviero di Colonia, delegato di Innocenzo III a predicare la Crociata nella Frisia, nel Brabante e nella Fiandra, in cui si narra un'apparizione della croce durante la sua predica e l'interpretazione datane dalla moltitudine presente, come di un segno sicuro della liberazione della Terra Santa: *PL* 217, 238. Sugli effetti della predicazione in Germania vedi in particolare la descrizione degli Annali di Colonia, che pongono in evidenza la iniziativa del papa e la moltitudine che prese la croce « pro amore Christi et liberatione sanctae terrae »: *Annales Colonienses maximi*, in *MGH, SS* XVII, 828.

sta atmosfera di Crociata provocata dal papa, fu il voto emesso dal giovane imperatore Federico II il 25 luglio 1215 ad Aquisgrana, che prese la croce dalle mani di Giovanni di Xanten, alla presenza del legato papale Nicola.[1] Innocenzo III seguì questa predicazione in Germania e negli altri paesi, ma più direttamente e personalmente si occupò della preparazione della Crociata in Italia. Possiamo arguirlo dai destinatari italiani della bolla *Quia maior*, diretta a tutte le regioni italiane, e dalla scelta dei rispettivi delegati papali;[2] poi dall'importanza data da Riccardo di San Germano nell'estate del 1214 alla lettera ai vescovi continentali del regno di Sicilia, affinché assumessero in proprio la predicazione della Crociata e costituissero in ogni diocesi gruppi a ciò incaricati, chiedendo che alla fine dell'anno gli rendessero conto di tale attività.[3] La cura di Innocenzo III di stimolare la partecipazione italiana alla Crociata, è rivelata dalla lettera ai vescovi della Lombardia e della Toscana del 19 gennaio 1214 perché favorissero l'impresa in Terra Santa di Grimaldo di Monselice,[4] e da quella all'arcivescovo di Ravenna, Ubaldo, preso sotto la protezione apostolica perché aveva fatto il voto della Crociata.[5] L'Italia

1. Insieme all'imperatore presero la croce molti vescovi e principi tedeschi ed in quella occasione fece un ardente discorso sulla Crociata il predicatore Giovanni di Xanten. Su questo voto di Federico II, v. Kantorowicz, *Federico II*, trad. it., Milano, 1940, I, 52-53, il quale accusa Innocenzo III perché non lodò l'imperatore per tale atto, ed insinua (ma senza ragione) che forse ne fu male impressionato perché così Federico II « toglieva al papa se non l'iniziativa, almeno la direzione della nuova Crociata ».

2. Il registro papale attesta la spedizione della *Quia maior* alla Sardegna, alle province ecclesiastiche di Ravenna, Milano e Genova, alla Marca di Ancona, alla Toscana e alla Calabria: *PL* 216, 821-822. Nella lettera successiva vi sono nomi dei delegati papali per la Toscana, la Marca, la Sardegna, l'Emilia: *PL* 216, 823 *CD*.

3. Oltre la lettera citata, v. anche la lettera del 19 luglio ai medesimi vescovi in Riccardo da S. Germano, *Chronica*, 53-55.

4. L'impresa di Grimaldo è descritta come un anticipo della grande spedizione crociata in preparazione: *PL* 216, 964 (e lettere precedenti). Non ho trovato notizia su questa impresa, né sul personaggio.

5. La lettera all'arcivescovo di Ravenna è del 15 maggio 1214; è stata pubblicata da G. Zattoni, *Bolle pontificie inedite dell'archivio arcivescovile di Ravenna*, « Atti e memorie deput. st. patria per le provincie di Romagna », s. III, vol. XXV (1906-7), n° VIII, p. 394-395.

appare al centro delle cure del papa per la Crociata, che avrebbe dovuto vedere una partecipazione italiana di uomini e di navi assai più larga che le precedenti Crociate.

Dopo questa preparazione ed attesa, giunse il concilio, solennemente inaugurato dal papa nella basilica del Laterano il 1° novembre 1215. Nel discorso di apertura egli manifestò come la Crociata ne fosse stato il primo e vero scopo ed ebbe accenti appassionanti, rivelanti il suo personale impegno alla grande impresa.[1] Tuttavia, dopo questo inizio, la Crociata non fu al centro del concilio, come egli voleva ed aveva poco prima annunciato scrivendo ai vescovi inglesi,[2] poiché i vescovi venuti a Roma avevano questioni proprie, che presentarono al papa e alla Curia negli intervalli delle tre sessioni pubbliche, e durante il concilio vennero discussi gravi ed impegnativi affari politici, come quello dell'impero, dei baroni inglesi, del conte di Tolosa, che polarizzarono la loro attenzione.[3] La questione della Crociata tornò nell'ultima sessione del 30 novembre, quando Innocenzo III, dopo aver fatto leggere le settanta costituzioni conciliari riguardanti la dottrina e la disciplina ecclesiastica, parlò della Crociata leggendo una parte della costituzione *Ad liberandam* all'uopo preparata.[4] In realtà questa costituzione fu pubblicata più tardi, il 14 dicembre a forma di lettera-enciclica papale, distinta dalle precedenti. Non è da credere, però, che tale anomalia fosse provocata dalla impossibilità di un accordo sulla costituzione stessa,[5] bensì deve farsi risalire allo stesso papa, il quale non

1. Testo in *PL* 217, 673-680; analisi in CRAMER, *Kreuzpredigt . . .*, 109-110.

2. V. la lettera del 24 agosto 1215 all'episcopato inglese, riportata da MATTEO PARIS, *Chronica maiora*, ed. H. R. LUARD, London 1874, II, 619. Per la datazione e tutti i riferimenti, rimando all'accuratissimo regesto di C. R. CHENEY e M. G. CHENEY, *The Letters of pope Innocent III (1198-1216) concerning England and Wales. A Calendar with an Appendix of Texts*, Oxford 1967, 170, n° 1019.

3. Rimando, per la storia del concilio, al volume citato della FOREVILLE, *Latran I . . .*

4. Testo in *PL* 217, 269-273 e in *Conciliorum . . .*, 244.

5. Il Platina dice, a proposito della costituzione conciliare sulla Crociata: « Venere multa tum quidem in consultationem, nec decerni tamen quicquam

voleva che le disposizioni per la Crociata fossero aggregate al *corpus* della legislazione conciliare, bensì per altra via fossero comunicate e diffuse a tutta la cristianità.[1] Del resto, il concilio, ufficialmente chiuso con la sessione del 30 novembre, continuava in pratica, poiché molti vescovi si intrattennero a Roma per un buon periodo di tempo, sino alla Quaresima del 1216 (dice una fonte bene informata).[2]

La preparazione della Crociata fu uno dei motivi che indussero questi vescovi a rimanere a Roma dopo il concilio, certamente sollecitati dal papa, che desiderava trattare personalmente con i più interessati la effettiva messa in atto della organizzazione della Crociata, fissata nella costituzione conciliare *Ad liberandam*. Questa costituzione, infatti, riprendeva nella prima parte i motivi religiosi delineati nella *Quia maior* ed in altri documenti di Innocenzo III, ma poi dava disposizioni precise circa la Crociata, di cui veniva fissata la data di partenza, il 1° giugno del prossimo anno 1217, ed i luoghi dove far convergere e raccogliere l'esercito crociato, precisamente i porti più meridionali dell'Italia, Brindisi e Messina. Il papa stesso voleva essere là a quella data per provvedere « con il suo consiglio ed il suo aiuto » alla organizzazione

aperte potuit, quod et Pisani et Genuenses maritimo, et cisalpini terrestri bello inter se certabant. Eo itaque proficiscens tollendae discordiae causa pontifex Perusiae moritur . . . »: *Platynae historici liber de vita Christi ac omnium pontificum (AA. 1-1474)*, ed. G. GAIDA in *R.I.S.*, n. ed., III, 1, Città di Castello 1932, 228-229. La notizia non è da accogliere, poiché fa confusione tra il concilio e quanto avvenne dopo, male interpretando la notizia sul viaggio di Innocenzo III presa da Martino Polono.

1. Nello stesso concilio, secondo la relazione che ne dà Matteo Paris, Innocenzo III distinse la costituzione sulla Crociata dai precedenti decreti, annunciandola con un breve discorso e leggendo una parte del testo: « Tandem de negotio Crucifixi et subiectione Terre Sancte verbum praedicationis exorsus, subiunxit dicens: Ad haec ne quid in negotio Iesu Christi de contingentibus omittamus . . . » (è il quarto capoverso della *Ad liberandam*): MATTEO PARIS, *Chronica maiora* . . ., II, 631. Anche se pubblicata dopo la chiusura del concilio, la costituzione deve essere considerata un atto conciliare e così la intesero Innocenzo III e poi Onorio III.

2. V. l'interessante cronaca del concilio, conservata in un ms. di Giessen e pubblicata da ST. KUTTNER-A. GARCIA Y GARCIA, *A new eyewitness account of the fourth lateran council*, « Traditio », XX (1964), 129.

dell'esercito cristiano ed accompagnare con la sua benedizione la grande armata in partenza verso la Terra Santa.[1] La scelta dei due porti fu certo determinata da Innocenzo III, non solo per considerazioni geografiche e militari: deve essere messa in relazione con la cura, che sopra abbiamo segnalata, di far predicare ed organizzare la Crociata nella Sicilia e nelle regioni più meridionali del regno, servendosi dell'episcopato; né si deve trascurare il precedente del 1197, quando Brindisi fu il luogo di partenza di un gruppo della « Crociata tedesca » di Enrico VI.[2] Ora i due porti appartenevano in qualche modo al papa, perché egli era il signore feudale del regno di Sicilia, che Federico II si apprestava a dichiarare soggetto alla Chiesa romana (bolla d'oro del 1° luglio 1216), rinunciando a quel titolo regio, dato al figlio Enrico.[3]

Nella costituzione *Ad liberandam* si manifesta un altro aspetto del piano innocenziano di fare dell'Italia il centro ed il fulcro della nuova Crociata, nel punto dove si dice che il papa, a prova della sua concreta partecipazione all'impresa, allestirà una nave con un contingente di crociati di Roma e della regione vicina, mettendo a disposizione di questo corpo di spedizione romana una grossa somma di denaro (30.000 marche d'argento), che proveniva da offerte di fedeli date personalmente al papa.[4] Il fatto è nuovo, perché Roma ed i territori del dominio pontificio sino allora non avevano partecipato alle Crociate, salvo il gruppo di nobili romani che partì per quella del 1189 e si distinse combattendo contro il Saladino ad Acri.[5] Né si può paragonare con il precedente del

1. Il testo, sopra citato, dice che l'esercito cristiano partirà « cum apostolica benedictione », il che esclude la partecipazione del papa alla spedizione, contro Roscher, *Papst Innocenz III.*, p. 161.

2. La partenza da Brindisi di questi crociati, con due navi che poi fecero naufragio, è descritta dalla *Continuatio Cremifanensis, MGH, SS* IX, 549.

3. V. il testo della bolla in *MGH, Const.* II, 72.

4. Il termine *nave*, usato da Innocenzo III, aveva un preciso significato nella terminologia marittima del tempo, indicando un grosso mezzo di trasporto per mare; v., anche per tanti altri riferimenti alla Crociata, A. Guglielmotti, *Storia della marina pontificia*, I, Roma 1886, 324-28.

5. C'erano due nobili romani, un Pierleoni ed il prefetto Teobaldo: v. la

1199, quando lo stesso Innocenzo III fece costruire una apposita nave e la mandò carica di viveri in aiuto ai crociati dell'Oriente.[1] Ora, invece, egli promette davanti al concilio di costituire un piccolo corpo di spedizione, che avrebbe dovuto rappresentare alla Crociata lo stato della Chiesa da lui organizzato e reso indipendente, alla pari degli altri stati europei. È un segno visibile, cui mi sembra non sia stata data attenzione, dello sviluppo subito, durante il pontificato di Innocenzo III, dal disperso e insufficiente territorio che costituiva il Patrimonio di San Pietro, divenuto uno stato grazie alla sua opera. Il papa voleva esser presente alla Crociata anche come sovrano temporale mandando un suo piccolo, quasi simbolico esercito, sia pure limitato, come provenienza, a Roma e alla regione vicina.

Due altri fatti completano il quadro del programma innocenziano per la partecipazione italiana alla Crociata: le trattative con Genova per assicurare le navi che avrebbero trasportato i crociati in Oriente, e la pacificazione delle città della Lombardia e del Veneto, affinché potessero meglio contribuire all'impresa. Circa le prime siamo informati abbastanza bene dagli annali di Caffaro, i quali raccontano come fosse andata al concilio, insieme all'arcivescovo Ottone, una rappresentanza cospicua della città, composta di ecclesiastici e di laici, con a capo il console del comune, Manuele imbarcati su tre galere.[2] Il loro interesse non era tanto l'assemblea della Chiesa, cui presero parte, bensì l'organizzazione della Crociata, che il concilio doveva promulgare. La loro partecipazione fu probabilmente sollecitata, ed in ogni modo bene accolta dal papa, che aveva insistito con l'arcivescovo perché non mancasse alla convocazione.[3] Questi si fermò a

loro lettera al papa Clemente III in Radolfo di Diceto (*The Historical Works of Master Ralph de Diceto*, ed. W. Stubbs, II, London 1876, 70-71).

1. V. la lettera al patriarca di Gerusalemme in *PL* 214, 737-738 e l'evidenza data a questo contributo personale del papa dai *Gesta*, XLVI, *PL* 214, LXXXIX-XC.

2. *Annali genovesi di Caffaro e dei suoi continuatori*, II, Roma 1901, 136-137.

3. *Annali genovesi* . . ., 136-137.

lungo a Roma, poiché tornò a Genova soltanto il 28 febbraio, e nei tre mesi della sua permanenza dovette trattare con il papa e con la Curia la questione della Crociata sia per quanto riguardava la sua azione di vescovo e di metropolita di una provincia ecclesiastica, sia come mediatore presso i capi della sua città, sulla quale Innocenzo III contava per avere il massimo contingente di navi necessarie per il trasporto in Oriente dei crociati. I genovesi già avevano favorito il papa nel 1212 trasportando da Ostia a Genova Federico II, dietro sua richiesta.[1] Ma ora si trattava di un impegno ben più grande, ed essi volevano, oltre l'assicurazione del finanziamento necessario, l'appoggio papale contro i loro nemici più vicini e pericolosi, vale a dire i pisani.[2] Giovò alla preparazione della « Crociata italiana », voluta dal papa, la permanenza a Roma dell'arcivescovo di Genova, poiché dopo il suo ritorno in patria convocò un concilio provinciale, durato tre giorni (6-8 aprile 1216), cui parteciparono i vescovi di Albenga e di Brugnato, insieme a molti abati ed ai rappresentanti dei vari gradi del clero genovese: « exponendo ea que ad lateranense consilium per dominum papam Innocentium tractata et ordinata fuerunt » e principalmente la preparazione della Crociata. Aggiunge infatti il cronista che in questa occasione « multi homines et mulieres in nomine Domini ad honorem sancti sepulchri cruces ceperunt ».[3] Era la Crociata popolare che Innocenzo III voleva ed aveva delineata nella costituzione *Ad liberandam*, che aveva successo nella grande città marittima italiana, creando un'atmosfera di entusiasmo religioso e di favore per la prossima spedizione guerresca.[4]

Parallelamente si svolse, nei mesi dopo il concilio, l'azione

1. « Ad preces Innocentii » dice Giacomo da Varagine nella *Chronica civitatis Januensis*, II, ed. G. Monleone, Roma 1941, 369.

2. V. oltre, p. 149.

3. *Annali genovesi* . . ., 140.

4. Il fervore popolare per la Crociata suscitato in Genova dal concilio del mese di aprile, spiega il successo avuto alcuni mesi dopo (in settembre) da Giacomo di Vitry, il quale con esagerazione racconta come un gran numero di donne facessero il voto della Crociata in seguito alla sua predicazione a Genova. V. oltre alla p. 137, n. 1.

di Innocenzo III per pacificare le città della Lombardia e del Veneto, in funzione della Crociata. Già il Winckelmann ha osservato e posto in evidenza come Innocenzo III dopo il concilio cambiasse la sua politica verso le città dell'Italia settentrionale, non più preoccupato della loro posizione a favore o contro Federico II, questione che per altro non era sopita ed aveva avuto proprio durante il concilio una violenta manifestazione con lo scontro tra i rappresentanti di Milano, tenaci fautori di Ottone IV, ed il marchese di Monferrato.[1] Il Winckelmann attribuisce questa svolta della politica innocenziana al suo desiderio di creare una unione tra le città lombarde, che sarebbe stata utile di fronte a Federico II.[2] Non si può escludere tale intento politico, tuttavia non fu determinante, poiché in quel momento Innocenzo III si sentiva sicuro del suo imperatore, che aveva fatto il voto della Crociata e non dava alcun segno di voler riprendere la politica italiana dei suoi predecessori. Un altro motivo, più immediato, lo spingeva a riconciliare con sé e tra di loro le città della Lombardia: era – come ho accennato – il piano della Crociata, in quel periodo all'apice dei suoi pensieri, poiché già maturava in lui l'idea di recarsi in Lombardia, per suscitare l'adesione e la partecipazione, con uomini e danaro, di quelle popolazioni, svolgendo direttamente e con il prestigio della sua presenza quell'azione che nel 1208 aveva affidata a due vescovi della regione e all'abate di Tilieto.[3] Innocenzo III tenne segreto tale suo piano, riservandosi di annunciarlo (come vedremo) al momento che gli sembrerà opportuno, ma l'azione intensa svolta subito dopo il concilio per la pace in Lombardia e nel Veneto era tutta rivolta a questo scopo. Il papa ebbe un pieno successo trattando separatamente con i piacentini, sui quali pendeva l'interdetto, perché fautori di Ottone IV insieme ai milanesi, togliendo loro tale sanzione ecclesiastica.

1. R. Foreville, *Latran I . . .*, 268-269.

2. E. Winckelmann, *Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig*, II, Leipzig 1878, 424.

3. V. sopra, p. 93.

Le trattative si svolsero a Roma e ne fu delegato dal papa il vescovo della vicina Parma, che procedette all'assoluzione al suo ritorno dal concilio, il 29 dicembre, insieme al vescovo di Reggio Emilia.[1] Il gesto compiuto da Innocenzo III voleva rappresentare un esempio, ch'egli avrebbe esteso alle altre città lombarde parimenti interdette, in primo luogo a Milano, se si fossero con lui accordate.

Un altro segno della sua nuova politica e della volontà di presentarsi alle città della pianura padana sotto la veste di pacificatore dei contrasti tra le città vicine fu la missione, affidata durante il concilio al patriarca di Aquileia, di porre termine alla guerra scoppiata nel 1214 tra Treviso, Venezia e Padova, la quale – come vedremo – ebbe ripercussioni anche nelle relazioni delle due prime città con Milano.[2] La missione ebbe esito positivo e la notizia degli accordi intervenuti giunse al papa quando già aveva iniziato il suo viaggio, che avrebbe dovuto portarlo nella pianura padana.

10. Il progetto del viaggio e della predicazione della Crociata nell'Italia centrale e settentrionale

L'idea di tale viaggio risale al momento del concilio e rappresenta, in certo qual modo, il voto ed il contributo personale, che il papa volle offrire alla Crociata da lui concepita e preparata. Nel discorso di apertura egli aveva detto: « Quid itaque facimus? Ecce ego, dilectissimi fratres, totum me vobis expono, totum me vobis commicto, paratus iuxta consilium vestrum, si viderit expedire, personalem subire laborem et transire ad reges et principes, nationes et populos, adhuc etiam et ultra, si forte clamore valido eos valeam excitare, ut surgant ad proelium Domini proeliandum et vindicandam

1. V. il racconto, assai preciso, degli *Annales Placentini Guelfi, MGH, SS* XVIII, 431.

2. V. oltre su tutta la questione.

iniuriam Crucifixi ».[1] Dietro la forma retorica, intessuta di citazioni bibliche, si rivela, in questo passo del discorso di Innocenzo III, uno degli aspetti fondamentali della sua psicologia, che orientò la sua azione di governo della Chiesa. La sua esperienza degli anni giovanili, quando si recò a studiare a Parigi e poi a Bologna, gli aveva aperto l'animo ai grandi orizzonti dell'Europa, donde il gusto di viaggiare, per conoscere uomini e cose. Da Parigi si era recato in Inghilterra, un pellegrinaggio alla tomba del martire della Chiesa S. Tommaso di Canterbury,[2] e quel ricordo gli rimase così vivo, che appena eletto pontefice confidò al re Riccardo Cuor di Leone come pensasse di visitare il suo regno, collocando tale eventuale viaggio in Inghilterra in una visione generale degli interessi di tutta la Chiesa.[3] Era un sogno del giovane papa, più che un progetto, cui dovette subito rinunciare, come rinunciò all'idea, avanzata in una lettera dell'agosto del medesimo anno, ma giudicata irrealizzabile, di mettersi a capo della Crociata e andare in Terra Santa.[4] Rimase il suo desiderio di muoversi e di visitare personalmente i luoghi cui indirizzava la propria azione.

Perciò intraprese, nel primo anno di pontificato, dal luglio all'ottobre, un viaggio attraverso le città dell'Umbria e della Tuscia, per controllare direttamente e stimolare la politica delle « ricuperazioni » che stava conducendo in quelle regioni.[5] Un altro viaggio politico fu quello dell'estate del 1208, con cui giunse sino a Montecassino, ma avrebbe dovùto continuare verso il sud sino alla Puglia, se il caldo e le circo-

1. *PL* 217, 676 A.

2. Conosciamo questo importante avvenimento del periodo parigino del futuro papa dall'accenno fatto da lui stesso nel 1207 al rappresentante dell'abbazia di Andres, nella quale fu ospitato durante il pellegrinaggio: v. il mio lavoro *Innocenzo III prima del pontificato*, « Archivio della società romana di storia patria », LXVI (1943), 79.

3. Lettera del 31 maggio 1198 in *PL* 214, 199 A, *Reg. Inn. III*, I, 329.

4. Lettera all'episcopato francese del 15-31 agosto 1198: *PL* 214, 319 D, *Reg. Inn. III*, I, 516.

5. Dalla data delle lettere risulta che Innocenzo III partì da Roma dopo il 15 luglio e visitò Rieti, Spoleto, Perugia, Todi, Amelia e Civita Castellana, rientrando a Roma prima del 16 ottobre 1198.

stanze non glielo avessero impedito.[1] Tali viaggi entrano nella consuetudine, instaurata da Innocenzo III, e che non si riscontra così regolare nei papi sino all'età moderna, di recarsi fuori Roma durante l'estate.[2] Ne fu impedito nel 1204 e 1205 a motivo dei disordini a Roma, ed anche la dimora a Ferentino del 1206 fu provocata da quella critica situazione.[3] La consuetudine si consolidò negli anni 1207, 1208, 1209, di nuovo interrotta nel 1210, quando Innocenzo III rimase a Roma per meglio fronteggiare Ottone IV, e venne ripresa l'anno successivo, continuando ininterrotta ogni anno. Le visite ed i viaggi compiuti sino al 1216 sono limitati alle regioni vicine a Roma, o alla sua Campania nativa o nei più vicini Castelli e a Subiaco o nel Patrimonio della Tuscia, a Viterbo. Innocenzo III ne sentiva il bisogno per ristorare il suo fisico fuggendo ai nefasti calori estivi di Roma,[4] però non era solo uno scopo di villeggiatura che lo muoveva, poiché anche in questi soggiorni extraurbani aveva interessi particolari.

In tale quadro generale di tutto il pontificato e nel contesto immediato del discorso al Concilio, bisogna collocare l'ultimo viaggio di Innocenzo III dall'aprile al luglio del 1216. Nella sua prima parte, avrebbe permesso al papa di raccogliere il contingente dei crociati della regione romana, cui si era impegnato nella costituzione *Ad liberandam*. Insieme avrebbe rappresentato un esempio ed uno stimolo, per l'episcopato e per la Chiesa, ad applicare il punto della medesima costituzione, che imponeva alla gerarchia, e a tutti coloro che avevano

1. V. il racconto di Riccardo di San Germano, ed il mio studio: *Innocenzo III e la famiglia . . .*, 176-177.

2. Un elenco dei viaggi estivi di Innocenzo III, sulla base dell'epistolario, è stato tracciato da L. DELISLE, *Itineraire d'Innocent III dressé d'après les actes de ce pontife*, « Bibliothèque de l'Ecole des chartes », 18, s. 4, t. 3 (1856-1857), 500-534.

3. V. i *Gesta*, CXXXVII, *PL* 214, CLXXXVII C.

4. Tale insofferenza di Innocenzo III per i calori di Roma fu notata dal monaco di Andres: « Domino . . . papa calores aestivos praecipue nocivos iampridem fugiente, aestivum tempus corpori suo adversum »: *Chronica*, *MGH, SS* XXIV, 732.

la *cura animarum*, di predicare il *verbum crucis* ai fedeli loro affidati.[1] La seconda parte del viaggio avrebbe aperto al papa un campo più vasto, portandolo nelle città della Lombardia per riprendere e condurre personalmente il progetto del 1208 di far predicare la Crociata nella più ricca e più progredita regione d'Italia. Egli poteva sperare che la sua presenza, con il prestigio del suo ufficio religioso di vicario di Cristo e l'efficacia della sua predicazione, avrebbe suscitato un largo consenso popolare, dando alla Crociata gli uomini ed i mezzi finanziari ch'egli cercava. Il viaggio del 1216 si sarebbe concluso con la visita alle città marinare del Tirreno superiore, Genova e Pisa, per ottenere la loro pace ed assicurarsi le navi necessarie all'impresa d'oltremare. Essa avrebbe rappresentato la premessa per il secondo viaggio, quello del 1217 annunciato al Concilio, il viaggio verso i porti di Brindisi e di Messina attraverso l'Italia meridionale, dove avrebbe salutato e benedetto, alla data fissata del 1° giugno, i crociati e le navi in partenza verso la Terra Santa. L'intera penisola, da Milano alla Sicilia, sarebbe stata così percorsa da Innocenzo III nel volgere di poco più di un anno, in un eccitante spirito religioso e nel fervore della preparazione dell'impresa imminente.

Era un progetto che abbiamo chiamato di Crociata italiana, non nel senso esclusivo, poiché Innocenzo III intendeva promuovere una partecipazione dell'Italia maggiore che non fosse stata nelle precedenti spedizioni, sì che compensasse la scarsa corrispondenza della Francia a questa sua Crociata e servisse all'impresa generale di tutta la cristianità, da lui concepita e fatta sancire dal concilio generale. In un certo aspetto, rappresentava uno sviluppo di quanto già era avvenuto con la Crociata di Federico Barbarossa, nella quale gli italiani si erano distinti per numero e valore,[2] ma ora veniva stimolato da Innocenzo III nel quadro più ampio della sua

1. *PL* 217, 270 B.

2. V. il racconto di Roger di Hoveden, citato da GUGLIELMOTTI, *Storia della marina pontificia*, I, 317, n. 78.

concezione dell'Italia e della sua funzione nella Chiesa perché sede del suo centro.[1] Il piano rimetteva l'ardimento e la genialità di concezione di Innocenzo III, ma insieme i suoi limiti, troppo proclive com'egli era ad illudersi e a non valutare gli ostacoli e le difficoltà di realizzare le proprie idee. Germinato nel suo animo nel fervore del concilio e del programma della Crociata, cui il papa si impegnò di fronte ai vescovi e alla Chiesa, lo sviluppo nei mesi che seguirono, nonostante le delusioni che cominciò a provare per la scarsa corrispondenza della Francia alla Crociata,[2] e poi per l'appoggio dato dal suo sovrano ai baroni inglesi ribelli al re Giovanni Senzaterra, prodromo dell'invasione dell'isola cui si preparava il figlio di Filippo Augusto di Francia.[3] Innocenzo III cercò di far evitare la guerra, che avrebbe portato un grave colpo alla Crociata, perché Giovanni Senzaterra ne aveva emesso il voto e la guerra avrebbe impedito ai fedeli del suo regno di partecipare alla Crociata stessa. Inviò in Francia il migliore dei suoi legati, il card. Guala, che conosceva il sovrano e l'ambiente per la sua precedente missione del 1208, il quale però non riuscì a far mutare i piani dell'invasione, già decisa;[4] poi si mostrò assai duro, quando ricevette una ambasceria del re Filippo Augusto, che tentò inutilmente di mutare o attenuare il suo atteggiamento a favore di Giovanni Senzaterra.[5]

Questa ambasceria francese giunse a Roma la domenica 27 marzo, quando Innocenzo III si preparava ad iniziare il suo viaggio. Se allora comprese come ormai fosse decisa l'inva-

1. È uno spunto, che ha bisogno di essere precisato e che allarga la comune rappresentazione della politica italiana di Innocenzo III.

2. V. in particolare I. Greven, *Frankreich und der fünfte Kreuzzug*, « Historisches Jahrbuch », 43 (1923), 26, sulla base di Guglielmo il Bretone e di Gervasio abate di Prémontré.

3. V. ancora il Greven, *Frankreich . . .*, ed altri studi più generali.

4. Rinvio ancora all'articolo del Fonseca su Guala Bicchieri, citato sopra.

5. Matteo Paris riporta una lettera inviata dagli ambasciatori francesi al principe Luigi, in cui essi narrano l'udienza avuta dal papa al loro arrivo a Roma « die dominica ad mensem Paschae », perciò l'ultima domenica di marzo e precisamente il 27 marzo, e quella successiva del martedì 29 marzo: *Chronica maiora*, ed. H. R. Luard, II, London 1874, 656-657.

sione francese dell'Inghilterra, d'altra parte fu confermato nel suo progetto di predicare la Crociata nell'Italia centrale e settentrionale, perché la partecipazione italiana avrebbe colmato in parte il vuoto della Francia e dell'Inghilterra. L'Italia avrebbe costituito il nerbo della Crociata innocenziana insieme alla Germania. Questo paese, infatti, era il più preparato all'impresa, grazie all'intensa predicazione svolta dal 1213 al 1215, ed aveva costituito gruppi che si apprestavano a partire alla data fissata dal concilio. Ad essi il papa si rivolse con una serie di lettere mandate a tutte le province ecclesiastiche della Germania in data 8 gennaio del nuovo anno 1216 (scelse forse quel giorno, perché anniversario della propria elezione a pontefice?). È la sua ultima grande lettera per la Crociata, dove appare la sua attesa e la sua fiducia per l'impresa che vedeva avvicinarsi ed alla quale egli partecipava moralmente, dichiarando di essere *cooperatore* dei crociati e rinnovando la promessa di esser presente alla loro partenza dai porti italiani di Brindisi e di Messina.[1] Nella lettera, egli dà istruzioni pratiche, tra cui è da notare l'estensione della indulgenza della Crociata, che potevano godere *ad tempus* anche coloro che, per motivi di età, salute o altro, venivano dispensati dal voto; inoltre raccomanda di limitare il numero dei chierici che prendevano la croce, temendo che una loro eccessiva partecipazione fosse un peso per la spedizione militare e facesse diminuire il culto nelle chiese. Altre disposizioni pratiche vennero impartite in lettere dello stesso giorno, dove si chiedeva di eliminare dal numero dei crociati coloro che erano inutili per l'impresa.[2] Si precisa così il piano di Innocenzo III per la Crociata, che da una parte intendeva allargare a tutti i fedeli, mediante la predicazione e la concessione dell'indulgenza, dall'altra limitare a coloro che effet-

1. *PL* 217, 255-258. Analisi in Cramer, *Kreuzpredigt und Kreuzgedanke* . . ., 111. I primi ad essere pronti per la Crociata furono i frisoni, che partirono dai loro porti nell'estate del 1216, raggiungendo nell'ottobre Corneto (l'odierna Tarquinia), dove svernarono: v. il racconto dell'avventuroso viaggio nel *Chronicon Emonis* in *MGH, SS* xxiii, 482.

2. Potthast 5049 e 5050 con riassunto dal Theiner, *Codex diplomaticus* . . .

tivamente vi avrebbero preso parte, e che sarebbero stati utili alla spedizione militare. Però egli raccomanda, nella medesima lettera, che la commutazione del voto di costoro sia data *ad tempus* e sotto certe condizioni, poiché egli teneva fermo il principio, che ripete in una lettera poco posteriore a tutti i vescovi, che il voto della Crociata era irrevocabile e che pertanto bisognava costringere ad osservarlo coloro che cercavano di liberarsene.[1]

Parallela a questa preparazione della Crociata in Occidente, condotta personalmente da Innocenzo III, è la sua azione in Oriente, dove le forze cristiane erano divise per le contese tra i principi cristiani e sovrastava il pericolo di una ripresa dell'offensiva musulmana prima dell'arrivo della grande spedizione crociata. Per rafforzare le posizioni cristiane confermò al nuovo patriarca di Gerusalemme, Radolfo, l'ufficio di legato papale in Palestina, che aveva il suo predecessore Alberto e doveva durare sino a quando fosse giunto in Oriente il legato che avrebbe accompagnata la spedizione secondo quanto era detto nella costituzione *Ad liberandam*.[2] Allo stesso scopo raccomandò ai principi cristiani latini ed al re di Armenia di stare in pace tra di loro, superando le contese che avevano indebolito la difesa della Palestina, e chiese di mettere le loro navi a disposizione del patriarca nelle operazioni contro le forze navali musulmane.[3] Erano ordini dati da lontano e pertanto di dubbia efficacia, che per altro confermano come Innocenzo III si comportasse da vero capo nei territori cri-

1. POTTHAST 5162 dalle rubricelle. Si veda anche la lettera poco posteriore al vescovo di Laon (POTTHAST 5208) che concede ad un vescovo la commutazione del voto, imponendogli di fare un'offerta pari alle spese che avrebbe sostenute con il viaggio in Terra Santa.

2. Della lettera abbiamo, oltre la rubricella (POTTHAST 5176) il testo, pubblicato dallo HAMPE, *Aus verlorenen* . . ., n° 12, p. 558-559. È interessante notare come il riassunto non sia esatto, poiché l'ufficio di legato papale viene conferito al patriarca sino a quando (*donec*), non dopo che (*postquam*) sia giunto in Oriente l'esercito crociato. Parallela è la lettera a tutti i vescovi e prelati della Palestina (POTTHAST 5177).

3. POTTHAST 5178 e 5179. La prima è anche in HAMPE, *Aus verlorenen* . . ., n° 13, p. 559-560.

stiani dell'Oriente, assumendone la responsabilità di governo,[1] con lo scopo preciso, in questo momento, di favorire il successo della prossima Crociata.

Sotto la medesima prospettiva bisogna vedere il rinnovato tentativo, ch'egli fece al principio del 1216, di entrare in rapporto con il padrone della Palestina, il Soldato d'Egitto, proponendo un accordo pacifico che avrebbe dovuto portare alla spontanea cessione della Terra Santa ai cristiani.[2] L'idea

1. Giustamente osserva il WAAS (*Geschichte der Kreuzzüge* . . ., II, 138) che il vero governo della Terra Santa durante il pontificato di Innocenzo III fu esercitato dal papa stesso, di fronte al quale ebbero una parte secondaria i re di Gerusalemme che si susseguirono. Numerose (ventotto) sono le lettere innocenziane che riguardano particolari questioni del governo della Terra Santa.

2. La lettera al Soldano del 1213 è nel Reg. Vat. 8, f. 145, all'anno del pontificato XVI, nº 37 (*PL* 216, 831). È riportata identica da RICCARDO DI SAN GERMANO (*Chronica*, 55-56), il quale la conobbe dal registro stesso. La missiva del 1216 è attestata dalle rubricelle al nº 5186 di POTTHAST. È da escludere che il rubricatore del tempo di Innocenzo VI abbia fatto confusione, riportando al 1215-1216 il riassunto di una lettera del 1213. La conferma che si tratta di due missive diverse viene dalla successiva lettera di accompagno, che è diversa nel 1213 e nel 1216: la prima infatti (POTTHAST 4720; *PL* 216, 830) è indirizzata al patriarca di Gerusalemme, Alberto, la seconda (POTTHAST 5187) a più persone (« Mandat aliquibus . . . »), non volendo più il papa servirsi, come mediatore delle trattative, del patriarca, che intanto era cambiato. Possiamo aggiungere che anche il testo delle due lettere era diverso, poiché ne possediamo due redazioni, una breve del registro papale e di Riccardo di San Germano, ed una più lunga. conservata integralmente, salvo la data (però è rimasta l'indicazione: « Dat. Later. »), nel codice Vat. lat. 3555, f. 63v-64r. Un'altra copia, mutila però verso la fine, è nel codice C. 148, al f. 48v della Biblioteca cantonale di Zurigo, ed è stata pubblicata da A. LUCHAIRE, *Un document retrouvé*, « Journal des savants », n.s., III (1905), 567. Il testo è pubblicato anche da TH. HALUSCYNSKYJ, *Acta Innocentii III* . . ., in « Pont. Commissio . . . codicis iuris canonici orientalis », s. III, II, Città del Vaticano 1944, 444-447, che segue il Luchaire. Questi afferma che si tratta della medesima lettera del 1213, attribuendo al registratore di Innocenzo VI l'arbitrio di aver accorciato il testo. L'esame invece, sia del testo sia della sua collocazione nei due manoscritti, dimostra come si tratti di una seconda lettera, scritta dopo il concilio. Infatti nel codice vaticano essa segue le costituzioni del concilio, la costituzione sulla Crociata *Ad liberandam*, una breve lista dei partecipanti ed una cronaca delle due prime sessioni del concilio stesso; parimenti nel codice di Zurigo viene dopo i decreti conciliari, la *Ad liberandam* e due liste (breve e lunga) dei partecipanti. Pertanto si deve concludere che i due raccoglitori (che sono indipendenti l'uno dall'altro) hanno attinto ad una documentazione contenente testi relativi al concilio, cui appartiene anche la lettera al Soldano, di poco posteriore, tratta dal

non era tanto ingenua ed illusoria, come giudica frettolosamente il Luchaire, anche se pecca dell'ottimismo sulla Crociata, che Innocenzo III nutriva in quel momento. Aveva dei precedenti nelle missioni e negli approcci verso il Saladino già tentati, in diversa maniera, da Federico I e da Riccardo Cuor di Leone, per giungere ad un accordo, che assicurasse da una parte il possesso della Terra Santa ai Cristiani, dall'altra ai musulmani la pace e la tranquillità in tutta la regione.[1] Innocenzo III, che già si era rivolto nel 1211 al Soldano di Aleppo,[2] concepì l'idea di una trattativa diretta con il Soldano d'Egitto, sovrano della Palestina, nel piano generale della sua nuova Crociata. La cancelleria papale preparò, in data 26 aprile 1213, una lettera a lui indirizzata, che avrebbero dovuto presentargli dei messi del pontefice. Non sappiamo però se questo messaggio, insieme alla lettera di accompagnamento al patriarca di Gerusalemme, sia veramente partito da Roma e portato alla corte del Cairo. In ogni modo, non dovette avere alcun pratico esito, e ciò indusse il papa a ripetere la proposta al principio del 1216, quando gli sembrava potesse avere maggiori possibilità di riuscita, perché compiuta dopo che il concilio aveva solennemente preso l'impegno della Crociata, con scadenze precise circa l'inizio della spedizione, già in stato di avanzata preparazione in alcuni paesi come la Germania. Questa seconda lettera del papa al Soldano, più ampia della precedente, comincia con una descrizione enfatica, ma non priva di fondamento, della preparazione della Crociata in Occidente, che avrebbe portato in Oriente un esercito ben superiore a quello delle precedenti spedizioni cristiane, rendendo assai più ardua la difesa di Gerusalemme e della Palestina da parte musulmana. Su questa base Innocenzo III rinnovava l'invito ad una spontanea cessione, che però sarebbe stata parte di un accordo gene-

registro papale del XIX anno di pontificato di Innocenzo III, che allora ancora esisteva, mentre a noi sono giunte solo le rubricelle di Innocenzo VI.

1. Rimando alle storie delle Crociate ricordate all'inizio ed agli studi sull'argomento, in particolare ai preziosi contributi del Röhricht.

2. *PL* 216, 434.

rale tra cristiani e musulmani, in virtù del quale si sarebbe stabilita nella regione una pace tra i due popoli, con reciproca libertà e pacifica convivenza.[1] Era una proposta, che ancora una volta rivela la larghezza della concezione politica di Innocenzo III, ma insieme il suo astrattismo, che vedeva le cose da lontano, più che nella loro concreta possibilità e realtà. Ma non serviva solo al suo scopo dichiarato, sul cui successo lo stesso papa doveva avere dei dubbi, quanto piuttosto ad entrare in qualche modo a contatto con l'avversario che si doveva affrontare nella Crociata. Costituì un precedente per l'Occidente cristiano di risolvere il problema della liberazione della Terra Santa per altra via che non fosse quella della spedizione guerresca.

Questo precedente certamente non poté essere ignorato da Federico II, il quale nella sua Crociata cercò, e concluse il 18 febbraio 1229, un accordo con il sultano d'Egitto, dal quale ottenne il possesso, per i cristiani, di Gerusalemme e dei Luoghi Santi.[2] E si può anche pensare che l'iniziativa di Innocenzo III del 1216 sia in qualche maniera venuta a conoscenza di S. Francesco, così vicino alla Curia papale, ed abbia contribuito alla sua idea del viaggio verso l'Oriente di tre anni dopo, per affrontare il sovrano musulmano cui già si era rivolto il papa, con una meta più alta e più alto spirito, per predicare Cristo « nella presenza del Soldan superba ».[3]

1. Nel testo della lettera nel cod. Vat. lat. 3555, si fanno i nomi dei plenipotenziari di Innocenzo III al Soldano, indicati secondo l'uso della cancelleria solo con le iniziali o le prime lettere del nome: « Latores ergo presentium Magistrum P. scriptorem nostrum et Rog. militie Templi ac G. Hospital. Jerosolim. fratres et familiares nostros ad tuam presentiam destinatos . . . » (correggo la trascrizione dello Haluscynskyj). Il primo plenipotenziario probabilmente è lo stesso personaggio che Innocenzo III nell'agosto-settembre 1201 prese sotto la sua protezione e favorì. La rubricella (non abbiamo il testo del registro) lo designa allo stesso modo: « Magistro P. scriptori suo . . . » POTTHAST 1465.

2. Vedi E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1931³, 172. Sul trattato di Giaffa v. i testi in *MGH*, *Const.* II, n° 120, 160 e ss. Come è noto, l'accordo fu sconfessato dal papa Gregorio IX.

3. DANTE, *Divina Commedia*, *Paradiso* XI, vv. 101-102. Mi sono permesso di accostare i due fatti, naturalmente assai diversi.

11. L'inizio del viaggio e la prima tappa a Viterbo

Lo spirito di iniziativa e di fiducia nella prossima Crociata, manifestato da questo appello al Soldano, si rivela parimenti nel viaggio e nella predicazione della Crociata, il cui inizio era fissato dopo la celebrazione delle feste pasquali, ma che venne tenuto segreto.[1] Non ha valore l'episodio, che sa di storiella e comunque fu riferito dopo la morte del papa, raccontato da Matteo Paris, il quale dice come durante la processione che portava dalla basilica di S. Pietro alla chiesa di Santo Spirito il quadro della Veronica (la domenica dopo l'Epifania, in quell'anno il 10 gennaio), l'immagine si sarebbe rivoltata e che ciò fu interpretato come un triste presagio per il pontefice.[2] Un'altra fonte da me esplorata non ha offerto alcun riferimento alla Crociata ed all'imminente viaggio del papa. Si tratta del suo *Commentarium in septem psalmos poenitentiales*, opera che possiamo sicuramente attribuire ad Innocenzo III e che nell'*explicit* di un suo codice contiene la data in cui fu terminata la vigilia di Pasqua (9 aprile) del 1216.[3] L'opera doveva costituire un antico oggetto di studio, che venne ripreso e portato a termine nel periodo che precede

1. Dalla lettera al principe Luigi (v. sopra a p. 114 n. 4) risulta come l'ambasceria francese venuta a Roma per trattare con il papa non conoscesse il piano del suo viaggio, perché giunse poco prima della partenza, e pensava di poter nuovamente trattare con il papa per la festa dell'Ascensione (19 maggio).

2. Matteo Paris, *Chronica maiora*, III, ed. H. R. Luard, London, 1876, 17. L'istituzione della processione è ricordata dai *Gesta*, CXLIV, *PL* 214, CCI-CCIII; il sermone che tenne in una di quelle celebrazioni è nella raccolta di Raniero: *PL* 217, 345-350.

3. L'opera, collocata dal Migne tra gli opuscoli dubbi, deve essere rivendicata ad Innocenzo III, sia in base alle testimonianze di alcuni codici, sia per il suo contenuto, che manifesta indubbie concordanze con gli scritti autentici del papa. V. quanto ho scritto al riguardo (*Innocenzo III prima del pontificato*, 109-110), che ha trovato conferma nel lavoro di tesi del mio alunno L. Monti, *Il « commentarium in septem psalmos penitentiales » di Innocenzo III*, Roma, Pont. Università Lateranense 1961. La data della composizione (o meglio termine) dell'opera è contenuta nell'*explicit* del cod. *Vat. lat.* 699, f. 86.

il viaggio ed è condotto secondo uno schema esegetico scolastico: perciò possiamo comprendere come manchino riferimenti di attualità. C'è peraltro nel proemio, più che nella convenzionale conclusione, un accenno sincero e personale, che rivela lo stato d'animo spirituale di Innocenzo III prima di accingersi al suo ardito viaggio verso il nord d'Italia, quando dice di sentirsi oppresso, oltre le forze dalla *cura regiminis* e dalla *malitia temporis,* motivo che lo ha spinto a sottrarre « qualche piccola ora » al suo lavoro ordinario, per trovare un ristoro spirituale ed un momento di riflessione: « ne semper sic sim traditus aliis, ut umquam restituar ipse mihi ».[1] Sono gli accenti delle opere giovanili di Innocenzo III, che qui ritornano e manifestano, al di là dell'evidente calco letterario, come egli non avesse perduto – dopo quasi un ventennio di logorante governo della Chiesa – il gusto della cultura e la vigoria spirituale di un tempo.

Una probabile relazione con il viaggio di Innocenzo III è da vedere ancor più nella promozione al cardinalato, con il titolo di San Adriano, del proprio nipote Stefano, un figlio del fratello Riccardo. Come vedremo dall'analisi della nostra inedita notizia orvietana, il card. Stefano assistette il papa nella lunga giornata della predicazione della Crociata e tale sua funzione fu notata dall'attento cronista, il quale annota due volte la presenza del « nipote il signor Stefano ». Non era tanto una assistenza materiale, che colpì il cronista, quando la posizione di rilievo che in tutta la circostanza ebbe il card. Stefano. Una simile impressione ebbero i camaldolesi che assistettero all'udienza in concistoro accordata dal papa a Perugia il 17 giugno per la loro controversia con il vescovo di Arezzo, nella quale notarono in particolare la presenza, dopo i cardinali-vescovi, del cardinale-nipote Stefano.[2] Questi

1. *PL* 217, 967-969. Nell'opera si trovano riferimenti, sia pure generici, al IV concilio lateranense, in particolare alla professione di fede *Firmiter credimus*; v. i passi corrispondenti in Monti, *Il « commentarium . . . »*, 431-437.

2. Il racconto è riportato, dall'archivio camaldolese di Fontebona, dal Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses . . .*, iv, app., doc. 218, p. 357. Il testo purtroppo è mutilo, ma si può integrare quanto a Stefano, così ricor-

era stato da poco elevato a quell'ufficio, ricevendo il titolo diaconale di S. Adriano (la prima sottoscrizione a noi rimasta è del 21 marzo 1216). La sua parentela con Innocenzo III era la più vicina, poiché era uno dei figli dell'influente fratello Riccardo, non sappiamo se maggiore rispetto ai due fratelli Paolo e Giovanni.[1] Entrato nella vita ecclesiastica, fu dotato nel 1206 di una prebenda canonicale assegnatagli nel capitolo di Bayeux in Francia, indubbiamente per ingraziarsi il papa, che si sapeva sensibile ai legami di famiglia e procacciatore di benefici ecclesiastici ai propri parenti.[2] Anche in Inghilterra ricevette benefici, che contribuirono ad aumentare il suo già cospicuo patrimonio familiare,[3] che passò in suo diretto possesso dopo la divisione dei beni paterni (1226). L'influenza esercitata negli ultimi mesi del pontificato di Innocenzo III, e poi la sua collaborazione alla politica del

dato: « . . . Presentibus cardinalibus bene decem, ut credit, scilicet, camerario domini pape, episcopo Hostiensi, Gu . . . Pe . . . Leone episcopis Tusculano et Albanensi, *domino Stephano domini pape* [*nepote*] et aliis ».

1. Abbondanti notizie sul card. Stefano sono state raccolte da E. KARTUSCH, *Das Kardinalskollegium in der Zeit von 1181-1227. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalates im Mittelalter*, Diss. Wien 1948, 406-410; v. anche H. MÜLLER, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1181 bis-1216*, Diss. Göttingen 1950, p. 89, e A. PARAVICINI-BAGLIANI, *Cardinali di Curia e « familiae » cardinalizie dal 1227 al 1254*, di imminente pubblicazione presso l'editrice Antenore di Padova, collezione « Italia sacra ». Però non tutte le notizie sono esatte, ed ho potuto rettificarne alcune grazie alle preziose indicazioni favoritemi gentilmente dalla Dott. Helene Tillmann, che qui ringrazio.

2. Il conferimento di questa prebenda a Bayeux (fatta quando pendeva a Roma la causa per l'elezione episcopale del possessore del beneficio) diede origine ad una contestazione da parte di un chierico del luogo, portata al giudizio del papa e da lui risolta a favore del nipote l'11 luglio 1208 (*PL* 215, 1443-1445). La data di questa sentenza papale la fa naturalmente porre in relazione e dipendenza con il quasi contemporaneo conferimento della contea di Sora al fratello Riccardo, da parte di Federico II, ma per evidente influenza del pontefice (18 giugno 1208). V. su tale atto il mio studio che segue in questo volume: *La famiglia d'Aquino* . . ., 194 e ss.

3. Rimando a quanto è stato scritto sulla famiglia de' Conti (importanti indicazioni in L. TOMASSETTI, *La Campagna romana*, III, Roma, 1913, 448-449). Più generale e complesso è il problema della politica di Innocenzo III verso la propria famiglia, che non sfugge all'accusa di nepotismo, anche se è in rapporto di dipendenza con la sua politica temporale e spirituale per la Chiesa.

padre, furono forse i motivi per cui Onorio III lo mise da parte, non affidandogli alcun ufficio. Invece lo valorizzò Gregorio IX, della stessa famiglia dei Conti di Segni, che lo promosse al titolo presbiterale di S. Maria in Trastevere (1229), e lo fece partecipare alle trattative di pace di Federico II con le città lombarde (1232-1233), lo nominò rettore e governatore della Campania, Marittima e Sabina (1234), lo incaricò, insieme ad altri due cardinali della pace con i romani (1235); anche Innocenzo IV si servì molto della sua opera, dandogli la direzione dei processi pendenti nella Curia e facendolo suo vicario in Roma quando lasciò la città per andare a Lione (1244); ricevette poi l'ufficio di legato nel Patrimonio ed in altre regioni, divenuto in qualche modo il rappresentante del papa in Italia. Già avanzato negli anni, morì il 9 dicembre 1254. La sua carriera e intensa attività dimostrano come avesse lo spirito più del padre che dello zio, ma non demeritasse la fiducia ed il favore accordatigli da quest'ultimo.

La partenza di Innocenzo III da Roma si può precisare grazie alla datazione delle bolle, poiché il 13 aprile partono ancora da Roma,[1] mentre il 18 sono già datate dalla prima tappa del viaggio, Viterbo. Possiamo pertanto dire che il papa, celebrati a Roma i riti della Pasqua (10 aprile), cominciò il suo viaggio nella seconda metà della settimana *in albis*, tra il 14 ed il 16 aprile (il 17 era domenica, giorno escluso per una simile partenza). Lo accompagnavano un numero notevole, ma non precisabile di cardinali,[2] i funzionari degli

1. Il card. Stefano non sottoscrive la bolla, da Roma, del 13 aprile 1216, mentre è presente ad Orvieto, dove sottoscrive le bolle papali (v. per la prima Ughelli, *Italia sacra*, iv, 1030-1031 e per la seconda *PL* 217, 269-270). Si può fare l'ipotesi ch'egli sia partito da Roma prima del papa, per preparare la sua visita nelle diverse città ed in particolare ad Orvieto. Ciò spiegherebbe la familiarità con cui viene ricordato nella nostra narrazione, poiché sarebbe stato un personaggio già noto nella città.

2. Non è facile determinare questo numero, poiché le sottoscrizioni delle bolle, unico indice, offrono un argomento relativo. Una bolla da Viterbo in data 18 aprile 1216 porta diciotto sottoscrizioni (Cheney, *The Letters of*

uffici della Curia, in primo luogo della cancelleria, a capo dei quali stava il celebre card. Tommaso di Capua, da poco eletto da Innocenzo III arcivescovo di Napoli, i cappellani della cappella papale ed altre persone necessarie al servizio. Inoltre è probabile che sin da Roma si siano uniti al seguito alcuni vescovi venuti per trattare loro questioni in Curia, che continuarono a svolgersi anche durante il viaggio del papa. La loro presenza è indirettamente testimoniata, come vedremo, dal racconto della consacrazione dell'altare di S. Costanzo ad Orvieto.

La prima tappa del viaggio fu Viterbo, dove il papa e la curia si fermarono più di dieci giorni. Innocenzo III tornava per la quarta volta nella città, divenuta a lui cara e vi rimase volentieri. Trovava nella città una situazione tranquilla, come tranquille politicamente erano in quel momento la Tuscia e l'Umbria, le due regioni del suo dominio temporale che stava per attraversare. Era scomparsa la minaccia di una ripresa ghibellina, perché Ottone IV era finito ed il nuovo imperatore Federico II aveva dato al papa le più ampie assicurazioni circa i suoi territori. Inoltre, al principio del 1216 Dipold di Schweinspeunt, l'ultimo rappresentante della resistenza tedesca al dominio papale, aveva lasciato definitivamente il ducato di Spoleto,[1] mentre a Perugia, sin dal maggio dell'anno precedente, si era installato il maresciallo Giacomo, cugino di Innocenzo III, che gli aveva dato il titolo e l'ufficio di rettore del Patrimonio dell'Umbria oltre che della Tuscia.[2] Parallelamente si era svolta dal 1215, e si sviluppava nel 1216, l'azione dei legati papali, riuscendo ad

pope . . ., nº 1070, p. 177), una da Orvieto, senza data, quattordici (*PL* 217, 268-270), un'altra da Todi, in data 14 maggio, tredici sottoscrizioni (v. oltre alla p. 156 n. 3). Alcuni cardinali erano in legazioni, altri rimasero a Roma per motivi di età o di salute; così il card. Benedetto, cardinale-vescovo di Porto e S. Rufina, che sottoscrisse ancora il 7 marzo 1216, ma morì entro quell'anno. V. su di lui l'accurato articolo di S. Borsari, *Benedetto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 8, Roma 1966, 317-319.

1. La notizia è riferita da Riccardo di San Germano, *Chronica*, 40.

2. V. sopra p. 55 n. 3.

eliminare i contrasti locali ed assicurare pace a tutta la regione.[1]

Questa sosta e dimora di Innocenzo III a Viterbo non hanno lasciato alcuna traccia nelle fonti locali (assai scarse e tardive per questo periodo), ma ci è nota grazie alla datazione delle bolle, a noi rimaste, che vanno dal 18 al 25 aprile.[2] Può darsi che il papa abbia dato inizio a Viterbo alla sua predicazione della Crociata nella Tuscia, sviluppata nella successiva sosta ad Orvieto. In tale caso, la manifestazione religiosa, con accorrenza di popolo, si svolse il giorno di domenica, pertanto o il 17 aprile, appena arrivato, oppure (più probabilmente) la domenica seguente, 24 aprile. Un indice che la predicazione della Crociata da parte di Innocenzo III non si limitò ad Orvieto, può esser tratta dalla notizia riferita negli Annali di S. Rudberto di Salisburgo, e ripetuta da altre fonti tedesche, in cui si dice che Innocenzo III « ab Urbe egressus verbum crucis in Tuscia predicavit ».[3] Più esplicito è il Reinhard, uno storico tedesco del '700, il quale afferma che il papa « aveva predicato personalmente la croce a Roma e in *alcune* città toscane . . . ».[4] Tuttavia, non indicando egli la fonte cui attinge, non si sa se si tratti di una interpretazione delle generiche notizie in nostro possesso. Possiamo soltanto dire che l'idea della Crociata era diffusa in quel tempo a Viterbo, come testimonia l'episodio, raccontato dai cronisti posteriori, della riscoperta nel 1217 della fonte di acque termali del Bulicame, che sarebbe avvenuta in seguito ad un sogno

1. V. sopra per Narni e Stroncone. Ricordo inoltre la sottomissione di Città di Castello del 1 maggio 1216: *BFW*, n° 12493, p. 1813. La serie di questi successi del 1215-1216 è riconosciuta dal WALEY, *The papal state* . . 66-67.

2. V. il POTTHAST 5101 e 5102, cui bisogna aggiungere altre bolle, segnalate nello schedario BAUMGARTEN e dallo CHENEY, *The letters of pope* . .

3. *Annales S. Rudberti Salisburgenses, MGH, SS* IX, 780, 27-28. La stessa notizia nella Continuazione della Cronaca di Magno presbitero (*Annales Reicherpergenses*) in *MGH, SS* XVII, 527 e negli *Hermanni Altahensis Annales, MGH, SS* XVII, 387.

4. I. P. REINHARD, *Vollständige Geschichte des Königreichs Cypern*, I, Erlagen und Leipzig 1766, 151.

di «un Viterbese che voleva andare in Gerusalemme» e per tale causa chiamata allora l'acqua della Crociata.[1] Anche se l'episodio fosse connesso con l'esaltazione provocata dalla predicazione di Innocenzo III nella città, rimane circoscritto e generico. È probabile che, se la predicazione della crociata vi ebbe luogo, non prese l'importanza di quella di Orvieto, né poté avere un'adeguata preparazione a motivo della salute malferma e della scarsa attività del vescovo viterbese Raniero, il quale non aveva neppure preso parte al concilio lateranense,[2] e perciò non era in grado di organizzare una manifestazione grandiosa simile a quella che si fece ad Orvieto sotto la direzione del vescovo Capitano.

12. La visita ad Orvieto dal 28 aprile al 9 maggio 1216 e la predicazione del papa

La predicazione della Crociata in questa città, seconda tappa del viaggio di Innocenzo III, viene segnalata da più fonti locali,[3] ed ora trova ampia testimonianza nella narrazione inedita scoperta nel codice orvietano passato a New

1. Così Nicola della Tuccia in *Cronache e statuti della città di Viterbo*, ed. I. Ciampi, Firenze 1872, 14-15. Lo stesso racconto nella cronaca di Francesco di Andrea, a p. 236-237 dell'edizione di P. Egidi, il quale riporta in nota la bibliografia sul Bulicame di Viterbo.

2. Sul vescovo Raniero ed i suoi malanni, che portarono, sotto Onorio III, ad una tensione, v. Signorelli, *Viterbo nella storia . . .*, I, 166-170. La mancanza del vescovo al concilio si rileva dall'elenco dei partecipanti (v. Foreville, *Latran I . . .*, 391).

3. La visita di Innocenzo III è ricordata da quattro fonti orvietane: gli *Annales Urbevetani* nella prima compilazione (tardiva rispetto ai nostri avvenimenti) che ricorda solo la consacrazione della chiesa di S. Giovanni in platea (*Ephemerides Urbevetanae . . .*, 126); la *Cronica potestatum*, nella seconda compilazione, che ricorda anche la predicazione della Crociata (*ibidem*, 142); la *Cronaca di Luca di Domenico Manente*, più abbondante, ma confusa, poiché l'autore scambia Innocenzo III con Onorio III e gli attribuisce la canonizzazione di Pietro Parenzo (*ibidem*, 228); la *Passio* di quest'ultimo, che nell'appendice tratta della richiesta della canonizzazione fatta ad Innocenzo III durante la visita (*Passio b. Petri Parentii . . .*. n° 42-43, p. 200-201).

York, grazie alla quale possiamo ricostruire, con abbondanti particolari, la visita e la predicazione di Innocenzo III.

La visita e la permanenza del papa non rappresentarono una tappa obbligata del viaggio, come probabilmente furono la precedente di Viterbo e la seguente di Todi. Fu una visita ufficiale del papa, preannunciata e preparata con cura. Dall'una e dall'altra parte si volle dare a questa visita il significato di una riconciliazione piena del papa con la città, sì da far dimenticare le passate relazioni, burrascose e non liete per Orvieto. Il vescovo Capitano dovette essere il grande organizzatore del programma della visita e della predicazione del papa, che probabilmente aveva concordato insieme allo stesso pontefice durante la permanenza a Roma per il concilio, cui il vescovo Capitano partecipò.[1] Egli preparò i fedeli di Orvieto a questo straordinario avvenimento e sollecitò l'intervento anche della gente del contado, facendo conoscere l'oggetto della predicazione e l'indulgenza che sarebbe stata elargita dal pontefice. Non meno zelanti dovettero mostrarsi i capi del Comune (era podestà in quell'anno il romano Giovanni Giudici) ed i nobili orvietani, lieti per il prestigio che veniva alla loro città dalla visita, ed anche per la prospettiva dei grossi e facili guadagni che avrebbe portato la presenza in città di tante persone e l'affluenza dai paesi circostanti per la giornata della predicazione papale. I vecchi ricordavano la precedente visita di un papa ad Orvieto, quella di Adriano IV di sessanta anni prima (1156) e le feste con cui era stato accolto,[2] ricordo grato perché la visita aveva procurato alla città l'appoggio di Roma e segnato l'inizio della sua ascesa politica, culturale ed economica. Vescovo e Comune fecero i preparativi per ospitare il papa ed il suo seguito, forse prendendo come modello quanto faceva la vicina Viterbo, abituata a tali visite. Il palazzo episcopale di Orvieto,

1. V. ancora l'elenco dei partecipanti in FOREVILLE, *Latran I . . .*, 391.

2. Bosone descrive con entusiasmo le accoglienze fatte al pontefice e la sua attenzione a mostrarsi benevolo con tutti gli abitanti della città; v. il suo racconto nel *Liber pontificalis*, ed. L. DUCHESNE, Paris² 1955, II, 365. Non è

ampliato ed abbellito dagli ultimi vescovi, fu la sede naturale destinata alla dimora del pontefice, mentre i numerosi palazzi dei ricchi nobili orvietani accolsero i cardinali, i vescovi e gli altri personaggi.

Possiamo seguire, grazie all'autore della nostra cronaca qui pubblicata, le giornate orvietane di Innocenzo III. Egli infatti comincia, dopo l'indicazione a forma annalistica della data dell'avvenimento, ad indicare il giorno dell'anno, che era a noi sconosciuto. Il papa giunse il 28 aprile, giovedì, festa di S. Vitale, partito probabilmente il mattino da Viterbo e percorrendo il breve tratto della strada che separa le due città. Si scelse quel giorno a metà settimana per prepararsi meglio alla predicazione della Crociata, stabilita per la domenica 1° maggio, ed anche per procedere ad una funzione ecclesiastica, che il cronista annota. La città non era stata ancora formalmente assolta dall'interdetto, che Innocenzo III aveva lanciato contro di essa nell'estate del 1209 per i fatti di Acquapendente. È strano questo lungo periodo di tempo, ma si può spiegare con la tacita e pratica cancellazione di quella pena canonica, compiuta ad opera del card. Guala, legato papale, l'anno successivo.[1] Il papa non se ne era dimenticato, volle però compiere l'atto della assoluzione canonica in una maniera blanda, rinunciando alla dovuta *satisfactio*[2] e probabilmente presentando la cosa come un atto di benevolenza ed un segno della piena pace ecclesiastica tra il pontefice e la città che lo ospitava. La cerimonia, come dice il nostro cronista, ebbe luogo il sa-

da escludere che Innocenzo III abbia conosciuto questa narrazione e l'abbia presa a modello per la propria visita ad Orvieto.

1. V. sopra p. 73.

2. V. la voce *Interdict* di L. Godefroy nel *DThC* vii, 2282, da cui deriva quella di E. Jombart nel *DDC* 15, 1464-475. Innocenzo III si servì lungamente, sin dall'inizio del pontificato, della sanzione dell'interdetto, usata contro città ed interi regni per questioni particolari. Ciò gli offrì l'occasione di sviluppare la dottrina canonica dell'interdetto, come nella lettera del 25 maggio 1199 ai vescovi del regno di León (passata poi nelle decretali), nella quale sottolinea, tra l'altro, l'imposizione della *satisfactio congrua* quando si assolve dall'interdetto (*PL* 214, 613 A e decretali iv, 20, 5).

bato 30 aprile nella chiesa maggiore, cioè la cattedrale, senza alcun apparato e senza turbare i preparativi della ben diversa manifestazione del giorno dopo.

La domenica 1° maggio fu la grande giornata orvietana di Innocenzo III. Cominciò al mattino, con la celebrazione della Messa del papa, che era assistito liturgicamente dalla sua Cappella facendogli da diacono – come si deduce dal racconto del nostro cronista – il nipote card. Stefano. Assistevano gli altri cardinali, i vescovi convenuti ad Orvieto ed il clero venuto con la Curia, insieme a quello cittadino, mentre il popolo riempiva la piccola chiesa e la vicina piazza del Comune. Durante tale rito incominciò la sua predicazione della Crociata, annunciando l'indulgenza anche per chi ascoltava soltanto la predica,[1] poi svolse il suo discorso. Il nostro cronista non si cura di riferirlo o riassumerlo, dicendo solo che predicò « verbum crucis... ad recuperationem et subsidium Terre Sancte ». Possiamo dire che fu certamente un discorso assai semplice, detto in volgare e fatto per il popolo, che venne più volte ripetuto durante la giornata, rinnovando agli ascoltatori che man mano si presentavano i concetti religiosi più efficaci per muovere i loro animi a prendere la croce. Innocenzo III era celebre per i suoi sermoni, in latino e in volgare, ed aveva conquistato i romani e quanti ascoltavano la sua predicazione, che era solito tenere nelle solennità liturgiche dell'anno.[2]

1. V. la lettera del 19 aprile 1213 al card. Stefano di S. Stefano al Celio, legato in Francia per predicarvi la Crociata, nella quale gli dà la facoltà di impartire l'indulgenza, *vice nostra*, a coloro che convenivano ad ascoltare la sua predicazione del *verbum crucis*: *PL* 216, 827 C. Anche questa fu una innovazione di Innocenzo III, che stimolò la partecipazione popolare alla predica per la Crociata.

2. I contemporanei ammirarono l'oratoria di Innocenzo III, collocandola tra i suoi maggiori meriti. Numerose sono le testimonianze, che ne fecero un luogo comune nella descrizione di questo pontefice. Così Tommaso da Celano, nella *Vita prima* di S. Francesco: « . . . Vir gloriosus, doctrina quoque affluentissimus, sermone clarissimus, zelo iustitiae fervens in iis quae christianae fidei cultus causa poscebat »: *Vita prima*, XIII, 33, ed. Quaracchi 1926-41, 26. Fra Salimbene de Adam definisce Innocenzo III con la biblica e tradizionale espressione « potens in opere et sermone » e ricorda un particolare: quando predicava al popolo, era solito tenere dinanzi a sé un libro,

Anche i padri del IV Concilio lateranense avevano ammirata la sua arte nel grande discorso inaugurale del concilio stesso. Era un predicatore dotto e scolastico, che applicava gli schemi della predicazione medievale, riempiendo i suoi sermoni di citazioni bibliche e di dottrina teologica. Animava però questa materia con un calore derivato dal suo impeto religioso e con la vivacità della sua intelligenza. Ad Orvieto fece una nuova esperienza. Non aveva di fronte l'uditorio romano, in cui predominavano gli ecclesiastici e le persone di cultura, nella cornice austera delle grandi basiliche.[1] Coloro cui voleva proporre il *verbum crucis* erano gente rozza e semplice, che non avrebbe gustato, né compreso un suo discorso dotto e solenne. Egli se ne accorse e, dal successo della sua predicazione, dobbiamo arguire che ad Orvieto abbia messo da parte la sua tendenza a far sfoggio di erudizione scolastica e biblica, giovandosi invece delle sue doti personali di grande oratore, che sapeva conquistare la folla, riuscendo a farsi comprendere da un uditorio eterogeneo ed in gran parte privo di cultura, quale era quello che gli stava di fronte. Egli lo dominò con la sua chiara voce, perché, come annotò un cronista che lo ascoltò poco dopo a Perugia, « era una voce sonora e si udiva e comprendeva da tutti se proferita sommessamente ».[2] E ancora più conquistò il popolo di Orvieto con il

non perché ne avesse bisogno – egli dice – ma per dare un esempio che non improvvisava: *Cronica*, ed. G. Scalia, Bari 1966, 44, 11-15. L'autore dei *Gesta* sobriamente ricorda e loda l'oratoria innocenziana all'inizio della propria biografia: « . . . Sermone tam vulgari quam literali disertus »: *Gesta*, I, *PL* 214, XVII.

1. A testimonianza dell'oratoria di Innocenzo III rimangono i suoi sermoni, di cui una raccolta (anteriore al 1204) fu fatta pubblicare dallo stesso papa, a cura del suo cappellano Nicola, monaco cistercense. Rimando alla tesi di Scuppa, *I sermoni di Innocenzo III* . . .; v. anche la tesi di un altro mio caro alunno, che ha messo in evidenza la dottrina innocenziana della predicazione: B. Devlin, *The concept of Poverty and Preaching in the Writings of pope Innocent III*, Pont. Università Lateranense, Fac. di Teol., 1956.

2. Lo testimonia l'annotazione posta da un anonimo cronista di Perugia, il quale (come il nostro di Orvieto) riempie l'ultima carta di un codice dell'Archivio capitolare della sua città con una interessante notizia sulla dimora a Perugia di Innocenzo III. Il testo, segnalato da L. Bonazzi (*Storia*

suo aspetto e la sua figura, piccola, ma tutta vivacità e ornata di una matura bellezza virile, che il nostro cronista orvietano volle descrivere alla fine della sua notizia sulla visita papale: « Statura modicum(?), formosus, interiori et exteriori pulchritudine vegetavit ».

La predica di Orvieto fu il più grande successo oratorio di Innocenzo III. Più che le menti, come avveniva nei suoi discorsi a Roma, egli conquistò i cuori di quella gente semplice, esaltata dall'apparato della straordinaria cerimonia e dalla tensione religiosa provocata dal papa e dalla sua parola. Rispondendo al suo appello e scossi dai suoi argomenti, molti presenti si mossero e si inginocchiarono davanti a lui per emettere il voto della crociata e ricevere dalle sue mani il simbolo del voto stesso, la croce di panno scuro posta sul vestito o sul mantello.[1] Il nostro cronista annota lo slancio e la confusione di questo movimento popolare e segnala ancora come il papa fosse assistito, nella faticosa operazione, dal nipote, il card. Stefano, che stava a lui vicino nella sua funzione di cardinale diacono.[2]

Intanto la folla cresceva, perché giungevano i fedeli che si erano mossi da lontano e l'entusiasmo trascinava coloro che

di Perugia dalle origini al 1860, I, nona edizione, Perugia 1959, 210) e pubblicato da A. MARIOTTI (*Memorie istoriche della città di Perugia*, III, Perugia 1806, 422), è ora ripubblicato in appendice da M. PETROCCHI, *L'ultimo destino perugino di Innocenzo III*, « Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria », LXIV (1967), 206-207.

1. V. alcuni racconti, contemporanei ad Innocenzo III, in J. A. BRUNDAGE, *Cruce signari: the rite for taking the cross in England*, « Traditio », XXII (1966), 289-310; v. anche del medesimo autore: *A Note on the Attestation of Crusaders' Vows*, « The Catholic Historical Review » 52 (1966), 234-239.

2. Il card. Stefano, funzionante da diacono nella Messa, deve avere assistito il papa durante la sua predica, rimanendo poi a quel posto anche per la consegna delle croci. Tale consuetudine delle funzioni papali è attestata dall'*Ordo XIV*, composto dal card. Stefaneschi al principio del sec. XIV e poi rimaneggiato (rimando a M. DYKMANS, *Mabillon et les interpolations de son Ordo Romanus XIV*, « Gregorianum », 47, 1966, 316-342). Vi si dice infatti: « Finito evangelio, dictus cardinalis (sc. diaconus) . . . incensat ipsum pontificem. Hoc facto, si pontifex ipse praedicaturus est, cardinalis ipse qui servit pergat ad locum in quo faciendus est sermo, sit in dextera parte pontificis, dum praedicat, videlicet stans, si pontifex stat, aut sedens in aliquo apto loco si pontifex sedeat »: *PL*, 78, 1149 D-1150 A.

in un primo tempo erano stati lontano. Gli organizzatori decisero allora – dopo la breve interruzione del mezzogiorno quando il papa si ritirò per il pranzo ed un po' di riposo – di continuare nel pomeriggio la cerimonia all'aperto. E poiché non sarebbe bastata la vicina piazza del Comune, venne trasferita nell'ampio prato, con alberi, appartenente alla ricca famiglia degli Omodei (la famiglia che al tempo del Barbarossa aveva dato il vescovo scismatico Pietro), vicino alla chiesa di S. Egidio, che si estendeva sino alle mura della città. Probabilmente era utilizzato per altre occasioni (fiere e feste), ma era la prima volta che serviva per una manifestazione religiosa di quel genere. Si adattò per il papa e per chi lo assisteva una specie di palco, forse collocato nel caratteristico portico (in uso nella regione) di una casa del prato, mentre la folla invase tutto il prato sino al suo limite (la *ripa* dice il cronista orvietano, cioè il ciglione che costituiva la cinta naturale della città) ed i più giovani salivano sugli alberi, per meglio vedere ed ascoltare il papa.

Fu una grande manifestazione di entusiasmo popolare e religioso che assumeva un aspetto evangelico.[1] Né l'entusiasmo venne meno con l'intensificarsi della pioggia, che aveva cominciato a cadere nel primo pomeriggio, e che non fu un acquazzone estivo, come si sperava, bensì una pioggia abbondante ed ininterrotta, che trasformò il prato degli Omodei in uno sporco pantano. La gente rimase sul posto, senza alcuna cura di sé, lieta di godere ancora la grande scena e di vedere ed ascoltare il papa, il quale non cedeva alla stanchezza e, sempre assistito dal nipote Stefano, continuava ininterrottamente a dare la croce ai fedeli che pronunciavano il voto alla sua presenza. Il nostro cronista si compiace di descrivere i particolari, commosso dallo spettacolo di fede dimostrato dal popolo « avido della predicazione e irrigato di sotto e di sopra ».

1. Si può fare un confronto con la predicazione di S. Francesco: v. la *Vita prima* di Tommaso di Celano, che racconta come il Santo venisse accolto nelle città dove andava a predicare: « . . . saepe ramis arborum sumptis, psallentes obviam ei procedebant ».

Fu indubbiamente uno spettacolo, che nella sua spontaneità ed esaltazione religiosa aveva una grandiosità ed un fascino, cui nessuno avrebbe potuto sottrarsi.

Più di tutti ne rimase colpito il papa, poiché il cronista, il quale ebbe modo di stargli vicino e di osservarlo, riferisce come manifestasse nel suo volto la sua intima gioia, vedendo tanta rispondenza al suo appello a prendere la croce. Il suo animo religioso era facile a commuoversi di fronte a manifestazioni in cui scorgeva l'intervento divino, e tale dovette apparirgli quella moltitudine che si agitava intorno a lui e premeva per avvicinarsi e chiedere a lui il simbolo della croce. Non aveva avuto mai, nella sua predicazione, un successo così spettacolare e sincero. Secondo un racconto (che è troppo preciso per essere inventato), riportato dal contemporaneo Cesario di Heisterbach, durante una sua predica a Roma si sentì dire da Giovanni Capocci: « la tua bocca è di Dio, ma le tue opere sono del diavolo ».[1] Ora, invece, la moltitudine di Orvieto sembrava ripetergli soltanto la prima parte di quella frase, accogliendo la sua parola come la parola di Dio stesso: e forse in quella giornata, che egli non sapeva prossima alla fine del suo pontificato, sentì come fosse trascendente e vero il titolo papale di vicario di Cristo e di Dio, di cui egli amava appropriarsi rivestendolo di altisonanti formule teologiche, mentre la folla che gli stava attorno lo esprimeva ben più efficacemente con la sua devozione e dedizione.

La pioggia continuava ancora quando, verso il tramonto, si pose termine alla cerimonia ed il papa fu accompagnato da un corteo di nobili della città, che lo coprì alla meglio con un improvvisato baldacchino di tela bianca, mentre la strada che doveva percorrere per raggiungere il palazzo episcopale, e che l'inondazione aveva trasformata in un ruscello,

1. *Caesarii Heisterbacensis . . . Dialogus miraculorum*, I, ed. I. STRANGE, Colonia 1851, 103. Giovanni Capocci era senatore di Roma e in un primo tempo capeggiò l'opposizione cittadina contro Innocenzo III: v. i *Gesta* e le storie di Roma.

fu coperta da fascine di rami (*vinci*) e di erba spessa, detta dall'autore *sartoreia*.[1] Fu una processione trionfale, che vide ripetersi le manifestazioni entusiaste del popolo, agitante rami presi dagli ulivi e dalle piante del prato ed osannante al papa.

Si concluse così la grande predicazione di Innocenzo III ad Orvieto. Essa diede in abbondanza il frutto desiderato, poiché conosciamo dall'ultima annotazione del nostro cronista nel testo I il numero approssimativo di coloro che presero la croce in seguito alla predicazione del papa: « Numerus cruce signatorum de civitate ipsiusque districtus fuit plus quam duo milia virorum, et mulierum tamen paucarum ». La notizia deriva certamente dai calcoli ufficiali, né appare esagerata, se si confronta con altre.[2] Da essa, come da tutto il racconto del testo II, possiamo arguire che Innocenzo III nella sua personale predicazione della Crociata seguì le norme che aveva dettato ai vescovi, fissate nella lettera generale *Quia maior*. La predicazione doveva essere rivolta a tutti ed i predicatori della crociata dovevano dare il segno della croce a tutti coloro che ne facevano richiesta ed emettevano il voto, senza rifiutare le donne (che però ad Orvieto furono poche), i vecchi, i non sani, i poveri. Tanta larghezza – che rappresenta una novità di Innocenzo III e che permise di democraticizzare la Crociata, divenuta Crociata del popolo cristiano, non impresa militare dei cavalieri – era giustificata dalla facoltà, concessa dal papa nel medesimo tempo, di non considerare definitivo il voto emesso della Crociata, perché ognuno poteva alleviarlo, se interveniva una

1. Pianta erbacea, esalante profumo, molto in uso nel Medio Evo per le sue proprietà terapeutiche: v. la voce *Sartoreggia* di A. BEGUINOT, nella *Enciclopedia italiana*, XXX, 792.

2. Giacomo di Vitry, raccontando il successo della predicazione della Crociata che tenne a Genova poco dopo (nel mese di settembre), dice che presero la croce « multa milia hominum » ed una « multitudo mulierum »: *Lettres de Jacques de Vitry* . . ., ed. R.B.C. HUYGENS, Leiden 1960. *ep*. I, 130-165, p. 177. Bisogna però accogliere con beneficio d'inventario queste indicazioni, che indubbiamente sono esagerate e rispondenti ad un genere letterario, secondo lo stile dell'autore (v. la critica fatta dal PETROCCHI, *L'ultimo destino* . . ., al suo racconto dello spoglio del cadavere di Innocenzo III dopo la sua morte a Perugia).

giusta causa, nella triplice forma della dilazione, della commutazione e della redenzione del voto mediante l'offerta di una proporzionata somma.[1] Sappiamo che ad Orvieto avvenne questo, perché alcuni mesi più tardi il vescovo Capitano fece domanda al nuovo papa di dispensare dal voto fatto i fedeli della sua diocesi che non avrebbero potuto prender parte alla Crociata perché vecchi, malati o poveri. Simile domanda fu inoltrata dal vescovo di Bagnoreggio, indice che anche in quella diocesi vicina c'era un considerevole numero di fedeli, che avevano preso la croce in seguito alla predicazione di Innocenzo III ad Orvieto o forse a Viterbo. Onorio III acconsentì alle due richieste il 20 febbraio 1217, mostrandosi più largo del nostro pontefice, perché dispensò dal voto, senza richiedere, come voleva Innocenzo III, la sua commutazione o redenzione.[2] In tal modo diminuì naturalmente il numero di coloro che presero la croce il 1° maggio precedente ad Orvieto, tuttavia dovette rimanere un folto gruppo, che costituì la rappresentanza della regione al corpo di spedizione romana, che partecipò alla Crociata nel 1218 con una propria individualità.[3]

La visita del papa ad Orvieto non si limitò alla predicazione della Crociata. La grande giornata della domenica

1. *PL* 216, 619 D. Il principio è ribadito nella lettera al decano di Spira del 9 settembre 1213: *PL* 216, 905 B. La questione del voto delle donne era stata affrontata da Innocenzo III nelle bolle *Quod super his* (1200) ed *Ex multa* (1201); v. lo studio interessante di I. A. BRUNDAGE, *The Crusader's Wife: a canonistic Quandary*, « Coll. Kuttner », II, Roma 1967, 434-437.

2. Il testo della lettera è in Archivio Vaticano, *Reg. Vat.* 9, lib. I, ep. 285; regesto in P. PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III*, Roma 1888, I, n° 359, p. 63-64. Questo particolare è da inserire nell'insieme dell'atteggiamento del nuovo papa rispetto alla Crociata, che pur seguendone l'ispirazione e la linea, in pratica modificò il piano di Innocenzo III.

3. Rimando ancora al GUGLIELMOTTI, *Storia della marina* . . ., I, 335 ed alle fonti della Crociata ch'egli cita, che parlano di una « magna turba Romanorum ». V. anche le lettere di Onorio III del 5 ottobre 1218 in cui si ricorda la somma spesa « pro servigio Romanorum » e quella del 7 settembre 1219 al legato papale in Terra Santa, con cui manda nuovo denaro da servire al « princeps exercitus Romanorum » (regesto in PRESSUTTI, in 1634 e 2195, testo in Archivio Vaticano, *Reg. Vat.* 10, *ep.* 74, f. 16v e *ep.* 561, f. 128rv).

1° maggio lo aveva spossato, perché oltre la stanchezza della lunghissima e intensa cerimonia, era stato debilitato dalla pioggia, da cui era stato difeso alla meglio. Probabilmente questa spossatezza, cui non era abituato, costituì la prima fase di un indebolimento fisico generale, che si aggravò più tardi e favorì la malattia che lo colse due mesi dopo a Perugia e lo portò alla morte il 16 luglio. D'altra parte la permanenza ad Orvieto per un certo numero di giorni era prevista, sia perché il papa poteva in quella città facilmente ricevere notizie e provvedere soprattutto alle questioni connesse con la Crociata,[1] sia perché aveva promesso di lasciare agli Orvietani un ricordo della sua visita consacrando il nuovo altare della chiesa di S. Costanzo.

Era una cerimonia che Innocenzo III volentieri compiva nelle sue visite fuori Roma e che ripeterà un mese dopo a Perugia.[2] Ebbe luogo il venerdì 6 maggio, festa di S. Giovanni a Porta Latina, ed il nostro cronista ne dà grande rilievo, dicendo come il papa *affectuose* procedé a quella consacrazione, che onorava la chiesa di S. Costanzo (si sente l'affetto da cui era legato il cronista a quella chiesa, perché suo canonico o cappellano), e precisando che il papa celebrò la messa solenne per la consacrazione assistito da nove arcivescovi e vescovi. C'erano dunque, oltre i due cardinali-vescovi ed il vescovo cittadino, altri vescovi ed anche arcivescovi, il che ci porta fuori dell'ambito regionale dei vescovi viciniori, essendo presenti arcivescovi italiani o stranieri, che

1. Al seguito di Innocenzo III dovevano esserci anche gli ambasciatori francesi, giunti a Roma per la Pasqua, e che aspettavano una decisione del papa circa la questione inglese: come essi riferirono nella loro lettera al re Filippo Augusto, alcuni cardinali li avevano consigliati di aspettare la festa dell'Ascensione, che cadeva in quell'anno il 19 maggio, « quoniam die illa solet papa innovare sententias suas »: MATTEO PARIS, *Chronica maiora*, II, 656-657.

2. Il 5 giugno 1216 Innocenzo III consacrò l'altare della chiesa di S. Ercolano di Perugia e la cattedrale di S. Lorenzo: v. la narrazione pubblicata da PETROCCHI, *L'ultimo destino . . .*, 206. È probabile che durante la cerimonia Innocenzo III abbia tenuto un discorso di circostanza: ne abbiamo un testo nella raccolta dei suoi sermoni, non sappiamo quando pronunciato: v. *sermo XXVIII in consecratione altaris, PL* 217, 439-442.

seguivano il papa perché dovevano trattare le loro questioni con lui e con la Curia.[1]

Il nostro cronista presenta la consacrazione dell'altare di S. Costanzo come una delle cerimonie compiute da Innocenzo III durante la permanenza ad Orvieto: «ut taceatur de ceteris...». Compì anche la consacrazione della chiesa di S. Giovanni in Platea (così chiamata perché situata nella piazza del Comune), della quale parlano le fonti orvietane?[2] Non si può escludere, spiegando il silenzio del nostro cronista con un certo suo orgoglio campanilistico, per cui mise tra le cose da tacere la parallela consacrazione di una chiesa orvietana. Tuttavia si comprende meno il silenzio delle fonti orvietane sulla consacrazione dell'altare di S. Costanzo. È meglio pensare ad una confusione, operata da una prima fonte, cui hanno attinto la *Cronica potestatum* e poi gli *Annales Urbevetani*, che si ripetono l'un l'altro, e che Luca di Domenico Manente nel sec. XV non poté controllare essendo le due chiese distrutte, per dar luogo al nuovo e grande duomo.

Un altro fatto, che avvenne nei giorni della visita di Innocenzo III, è taciuto dal nostro cronista perché non piacque agli orvietani. È il rifiuto dal papa opposto alla richiesta di canonizzare il loro martire Pietro Parenzo, rifiuto che conosciamo grazie all'appendice aggiunta alla leggenda del maestro Giovanni.[3] La venuta del papa aveva infatti riaccese le speranze di un tale riconoscimento, negato nel 1199, e si credeva che il tempo ormai trascorso, e l'occasione favorevole, avrebbero indotto Innocenzo III a dare ad Orvieto l'onore della canonizzazione tanto desiderata. Già nel 1213 il medico orvietano Albertino aveva dichiarato – in occasione di un miracolo avvenuto alla tomba del Santo – di esser

1. Nell'ottobre 1198, durante il suo viaggio nel Patrimonio, Innocenzo III consacrò a Todi l'oratorio dei SS. Cassiano e Fortunato alla presenza degli arcivescovi di Santiago e di Salerno, in quel momento presso la curia papale itinerante: v. la notizia pubblicata da I. Pflugk-Harttung, *Iter Italicum*, Stuttgart 1883, 784.

2. Precisamente gli *Annales Urbevetani* e la *Cronica potestatum* sopra citati, p. 129 n. 3.

3. *Passio b. Petri Parentii* . . ., ni 42-45, p. 200-203.

pronto a testimoniare sulle prove della santità di Pietro Parenzo «alla presenza del sommo pontefice».[1] Ora sembrava venuto il momento, perché la visita del papa ad Orvieto aveva fatto moltiplicare l'affluenza dei devoti alla tomba del martire e proprio in quei giorni si erano verificate delle guarigioni straordinarie attribuite alla sua intercessione, rese clamorose per la presenza di tanta gente e per l'atmosfera di eccitazione religiosa creata dalla predicazione della Crociata. Si fece « promotore della Causa » uno zelante orvietano, probabilmente un ecclesiastico, che è l'autore della appendice alla leggenda e nasconde il suo nome sotto l'iniziale *R.* Egli raccolse le testimonianze sul secondo miracolato, l'orvietano Guido Rizzuti che aveva ripreso l'uso delle mani contratte per sedici anni, ottenendo la sottoscrizione giurata di cinquantaquattro concittadini. Poi presentò il documento al vescovo Capitano, chiedendo, suo tramite, di essere ricevuti, lui ed i suoi concittadini, in udienza dal papa, al quale volevano riferire sul miracolo e deporre le rispettive testimonianze giurate. Era una via indiretta per iniziare il processo di canonizzazione presso il papa e la Curia (presente ad Orvieto), che in tal modo non potevano sottrarsi dal prendere in esame le testimonianze giurate dei cittadini. Il vescovo Capitano non pare fosse entusiasta della richiesta, che non favorì, ed ancora più reticente si mostrò il papa, il quale non oppose un aperto rifiuto, ma rivelò la propria contrarietà non ricevendo la delegazione orvietana, nonostante tutte le insistenze che gli vennero rivolte.[2] Tale suo atteggiamento di prudenza non fu compreso e lo zelante promotore della causa lo attribuisce alla gelosia dei concittadini del Santo, i romani, ripetendo l'accusa fatta dal primo agiografo. Nella stessa accusa egli accomuna « i campani », accenno indubbiamente diretto ai conterranei del papa, probabilmente al ni-

1. *Passio b. Petri Parentii . . .*, n° 41, p. 200.

2. « Hi volebant coram summo pontifice, super hoc miraculo astruendo, sua deponere iuramenta, sed cum magna istantia non potuerunt ad eum ingressum aliquem obtinere »: *Passio b. Petri Parentii . . .*, n° 43, p. 201.

pote, il card. Stefano, che ad Orvieto apparve la persona più vicina al papa e perciò più influente.

Nonostante questa delusione, che turbò gli orvietani zelanti per il riconoscimento del titolo ufficiale di santo al loro cittadino, la visita di Innocenzo III fu segnata da entusiasmo e gioia generale per tutti i giorni della sua permanenza ad Orvieto. La visita si prolungò, forse oltre il previsto, sino alla mattina del 9 maggio, dopo che il papa ebbe trascorso nella città una seconda domenica e la festa dell'apparizione di S. Michele. Il papa e la Curia ripresero il loro viaggio verso il nord e le bolle papali attestano che due giorni dopo, l'11 maggio, erano a Todi. Il nostro cronista conferma la sosta a Todi, precedente l'ultima dimora a Perugia, ma aggiunge la notizia di una breve tappa intermedia, di un giorno, a noi del tutto sconosciuta e purtroppo non individuabile. Dice infatti: « In Urbevetana siquidem civitate diebus XI commoratus, secundo die post Apparitionem sancti Michaelis . . . .]en(sem) ecclesiam visitavit uno die sui corporali presentia decoravit . . . Unde gressum . . . Tudertum . . . tempore moraturus. Tandem Perusiam... ». Il cattivo stato del testo, e l'impossibilità di una sua visione diretta, costringono a rinunciare alla individuazione della località, dove Innocenzo III si fermò un giorno, prima di continuare il suo viaggio verso Todi. Lascio a più abili e fortunati interpreti la soluzione del problema paleografico, che permetterà di conoscere la chiesa, che venne onorata dalla visita papale, ed i motivi che la determinarono.

*

Due altri avvenimenti orvietani, successivi alla visita di Innocenzo III, sono riferiti dal testo I del cod. M 465, come ho detto al principio. Il primo è la straordinaria e rovinosa stagione di piogge che, iniziata il giorno della predicazione del papa (1° maggio), come sappiamo dal testo II, la pioggia continuò ad imperversare nelle settimane successive, sino alla festa di S. Urbano del 25 maggio (se la nostra interpretazione del testo I è esatta), e provocò l'inondazione del fiume Paglia

(il fiume che scorre sotto la città), che coprì tutti i campi circostanti, recando danni ingenti alle messi, al bestiame e anche perdite di vite umane. Non erano rare simili sventure, cui non si era in grado di riparare, ma il silenzio delle fonti orvietane, che non segnalano l'inondazione, fa pensare che l'autore abbia esagerato, preso dall'impressione dei danni e delle perdite ancora sotto i suoi occhi quando scriveva. Egli annotò l'avvenimento anche per uno spirito di superstizione, poiché – egli aggiunge – i vecchi riferivano che un simile flagello avvenne sessanta anni prima, in occasione della venuta ad Orvieto di Adriano IV (1156). Si può dubitare di questo confronto e ricordo, troppo lontano nel tempo e non documentato, suscitato piuttosto dall'idea, diffusasi e facilmente accolta dagli orvietani, che il fatto straordinario di una visita papale portasse sfortuna alla città.

Il secondo avvenimento orvietano ricordato nel testo I non è facile a comprendersi da solo, poiché il passo è di cattiva lettura e vi sono parti irrimediabilmente rovinate. È sicura la data: « Eodem anno in nativitate sancti Johannis Baptiste », come sono sicure le parole successive, in cui si dice che l'esercito degli orvietani, attestatosi a Bagni (località vicino ad Orvieto) prese nella sua protezione il conte Ildebrandino terzo, che doveva specialmente difendere contro i suoi fratelli. Questi elementi permettono di riferire sicuramente la notizia ad un atto, compiutosi il 24 giugno 1216 e di cui è conservato il documento. Si tratta della sottomissione di Ildebrandino, il figlio maggiore del conte Ildebrandino (di cui sopra abbiamo parlato), alla città di Orvieto, alla quale egli cedette tutte le terre già di suo padre ed ora sue, ricevendo in cambio l'impegno, preso dai rappresentanti del Comune, di « difendere, giovare, mantenere il conte nei suoi diritti e nelle sue ragioni, quale signore, sino a sette anni, come tra di lui ed i fratelli è stipulato ».[1] Questo atto di sot-

1. FUMI, *C.D.*, nº CVI, p. 73. Da notare che Ildebrandino cede al Comune tutte le terre già di suo padre « excepto Monte Alto, qui stat ad mandatum domini pape ». Il castello di Montalto era stato dato in feudo ad Ildebrandino padre da Innocenzo III nell'investitura fattane a Montefiascone il

tomissione – si dice nel documento – venne sottoscritto « nel piano di Saturnia » (all'estremo limite dei possessi degli Aldobrandini) e rappresentava una vittoria del Comune di fronte alla potente famiglia, che aveva dominato il contado e ne impediva la espansione territoriale. Ildebrando, detto nelle fonti orvietane il maggiore, rispetto agli altri fratelli, e nel nostro testo I chiamato terzo per la successione nella famiglia, si mise sotto la protezione del Comune di Orvieto perché dopo la morte del padre,[1] la potente famiglia si era indebolita, a motivo delle contese di interesse che dividevano i quattro figli. Un lodo del 2 luglio 1215 aveva cercato invano di accordarli,[2] essendo ripresi presto i contrasti, che portarono uno degli Aldobrandini, Bonifacio, a chiedere il 5 febbraio 1216 la mediazione del Comune di fronte ai propri fratelli. Ma la mediazione non riuscì, nonostante le promesse fatte da tutti i fratelli in un primo tempo, e fu proprio dopo il suo fallimento che Ildebrandino maggiore cercò un'altra via, offrendo di cedere al Comune tutte le terre possedute dal padre per avere la sua « protezione » e l'impegno a difenderlo contro i propri fratelli. Il breve testo del nostro cronista permette di comprendere più chiaramente questo punto essenziale dell'atto del 24 giugno 1216, poiché accenna all'*esercito degli orvietani* attestatosi a Bagni, e parla di *protezione* accordata al conte e di promessa di difenderlo *contro* i suoi fratelli. Sono espressioni che non compaiono nel testo ufficiale, il che significa che Ildebrandino aveva chiesto l'aiuto, anche militare, del Comune di Orvieto, per assicurarsi il suo appoggio contro i fratelli e farlo garante con la sua forza dell'accordo stipulato l'anno prima e che avrebbe dovuto durare sette anni. Fu però un tentativo non riuscito, perché gli altri tre fratelli Ildebrandini ripresero le trattative iniziate nel mese di febbraio ed il Comune preferì un accordo

31 luglio 1207 (v. p. 55), perciò il figlio volle rispettare i diritti feudali del papa non comprendendolo nella sua cessione al Comune di Orvieto.

1. Waley, *Mediaeval Orvieto* . . ., 18. La data della morte del vecchio Ildebrandino è da porre al 1212, come ho dimostrato (p. 69 n. 1).

2. Ciacci, *Gli Aldobrandeschi* . . ., 98, doc. 289.

con tutti e quattro gli eredi alla aleatoria cessione fatta dal maggiore. Fu così stipulato, sotto l'egida del Comune, l'accordo del 22 e 29 ottobre 1216, che divideva ed assegnava ai quattro fratelli tutto il territorio ed i beni appartenenti alla famiglia.[1] Questo nuovo accordo tra i quattro eredi Ildebrandini annullava praticamente la precedente sottomissione di Ildebrandino maggiore al Comune. Essa rimase, agli occhi degli orvietani, l'atto più importante, segnalato nelle cronache locali, e gli valse (se è vera una notizia data da Luca di Domenico Manente) l'ufficio di capitano del popolo per l'anno seguente 1217.[2] Il nostro cronista, che annotò subito l'avvenimento, riflette bene lo spirito cittadino con cui fu accolto.

Quando il nostro autore si diede a scrivere il suo secondo pezzo di cronaca orvietana, la situazione era già cambiata e l'atto di sottomissione del 24 giugno appariva effimero, mentre grandeggiava, nel ricordo e nella considerazione, l'avvenimento della visita di Innocenzo III alla città e la sua predicazione della Crociata. La morte del papa a Perugia (16 luglio) e il giudizio sul suo pontificato subito diffuso e raccolto dal nostro cronista, lo indussero a dare di quell'avvenimento un racconto ampio, che ne fosse una testimonianza per il futuro, aggiungendo alla fine un suo personale giudizio sulle relazioni intercorse tra il pontefice ed Orvieto. Egli confessa candidamente come Innocenzo III sino al 1216 non avesse dimostrato affetto verso la città (di cui si proclamava padre nei documenti ufficiali); cerca però di scusarlo, attri-

1. Fumi, *C.D.*, nº cvi, p. 74-78. La Cronaca di Luca di Domenico Manente attribuisce ad Innocenzo III questa divisione del patrimonio della grande famiglia orvietana tra i quattro fratelli (*Ephemerides Urbevetanae* . . ., 288); l'editore, il Fumi, in parte l'accoglie dicendo che la divisione fu fatta dal Comune di Orvieto « sotto gli auspici, certamente, del papa » (p. 288 n. 5). Tale intervento mi sembra invece sia da escludere, perché al momento della venuta di Innocenzo III nella città si doveva pensare all'accordo tra il Comune ed Ildebrandino maggiore, sancito poco dopo, il 24 giugno; né d'altra parte risulta che il papa si sia intromesso in questioni locali nel suo viaggio.

2. *Ephemerides Urbevetanae* . . ., 288. L'atto del 24 giugno è segnalato dalla *Cronaca antiqua* degli *Annales Urbevetani* (*Ephemerides Urbevetanae* . . ., 126) e dalla *Cronica potestatum*, *Ibidem*, 142.

buendo la sua avversione all'influenza esercitata da nemici e detrattori di Orvieto, che non dovevano mancare presso la Curia papale. La visita del 1216 rivelò un capovolgimento nei sentimenti del pontefice, mostratosi amico e amante della città, tanto che alla sua partenza promise – dice il nostro cronista – che vi sarebbe tornato. Orvieto era divenuta la *sua* città, e l'autore lo chiama « padre della città », mettendo in evidenza, nel proprio racconto della cerimonia religiosa del 1° maggio, come l'entusiasmo del popolo che circondò Innocenzo III fosse anche un *signum subiectionis* verso il papa, che era anche il suo sovrano temporale. Possiamo dubitare di questa troppo larga interpretazione, che rivela nel nostro autore un ecclesiastico, il quale aveva sofferto per lo stato di ostilità e di lotta tra la propria città ed Innocenzo III, durato dall'inizio del pontificato sino al 1216. Egli doveva aver capito come il papa avesse abbassato le loro reciproche relazioni a rapporti politici, che avevano turbato le coscienze: perciò aveva intimamente goduto le giornate di Innocenzo III ad Orvieto, quando il papa si era manifestato nel suo ufficio e nella sua elevatezza di capo religioso, non di potente signore temporale.

Aveva ragione di gioirne, perché il bilancio della visita papale del 1216 fu altamente positivo per la città di Orvieto. In primo luogo bisogna collocare il fervore e l'unità religiosa suscitati dalla sua predicazione al popolo. Era un fatto completamente nuovo nella vita religiosa degli orvietani, che erano stati attratti dalla propaganda degli eretici precisamente perché essi « predicavano nelle piazze e nelle pubbliche vie » e si richiamavano al Vangelo,[1] mentre la predicazione ufficiale doveva essere scarsa, nel chiuso delle piccole chiese cittadine e non compresa dal popolo. Innocenzo III rivelò agli orvietani una nuova forma di predicazione, che superava in efficacia e penetrazione quella degli eretici ed anticipava la predicazione popolare degli Ordini mendicanti.[2] Fu questo un

1. Fumi, *C.D.*, *Prefazione*, xxviii.

2. Rimando alle opere generali sull'argomento. Non so se sia stata studiata

avvenimento straordinario nella vita e nella storia di Orvieto, che il nostro cronista ha colto bene ed ha descritto nella sua importanza. In secondo luogo la visita del 1216, ponendo fine alla lunga tensione con il papa, aiutò a superare le divisioni cittadine tra la parte guelfa e quella ghibellina, aprendo la via ad un periodo nuovo, che gli storici locali giustamente chiamano il periodo aureo di Orvieto.[1] Naturalmente, furono lo sviluppo delle sue forze interne e la sua capacità di espansione che determinarono tale sviluppo e ne fecero coincidere l'inizio con la visita di Innocenzo III alla città. Tuttavia non si può negare una correlazione, perché il Comune acquistò maggior prestigio, come si vede dalle due sottomissioni subito seguite a quell'avvenimento, Soana il 22 giugno ed il conte Ildebrandino due giorni dopo.[2] Anche la decisione, presa il 25 novembre dello stesso anno, di acquistare nella piazza del Comune del terreno per costruirvi un nuovo palazzo comunale[3] è un segno indubbio della crescita cittadina stimolata dalla visita del pontefice. Orvieto ambiva a divenire una città papale, come lo era la vicina Viterbo, e fu determinante per questo sviluppo della città l'esperienza fatta da Innocenzo III e dalla Curia nel 1216 ed il suo pieno successo. Fu certamente quel precedente ad indurre Onorio III a fissare in Orvieto la sua dimora nell'estate del 1220, equiparandola a Viterbo, dove già si era fermato, e rimanendovi per più di tre mesi.[4] L'esempio fu seguito da altri pontefici e durante il sec. XIII ed Orvieto divenne una delle sedi papali, acquistando prestigio e facendo grossi guadagni.[5]

particolarmente la predicazione nelle piccole città italiane prima dei francescani e dei domenicani.

1. BUCCOLINI, *Serie critica . . .*, 83.

2. FUMI, *C.D.*, n° CV, p. 72 per Soana. Per la seconda v. sopra, p. 143-144.

3. V. il contratto, stipulato il 25 novembre 1216, in FUMI, *C.D.*, n° CVIII, p. 79.

4. V. le bolle datate ad Orvieto, dal 3 giugno al 1 ottobre 1220. POTTHAST, 6269-6371.

5. Nel registro del capitolo di S. Costanzo si dice che in una locazione del 1268 si mise la clausola che « quando il papa veniva in Orvieto, per tutto il tempo di sua dimora corresse affitto doppio »: FUMI, *C.D.*, *Prefazione*, XIII.

Se ci volgiamo ora dall'altra parte, bisogna dire che per Innocenzo III non fu meno fruttuosa la visita del 1216. Pur non avendo scopi politici, che esularono da tutto il suo viaggio, quella visita contribuì, più di tanti suoi atti, a consolidare l'azione svolta per l'intero pontificato a favore dello stabilimento di un sicuro ed organizzato dominio temporale dei papi. Innocenzo III non poté mancare di notarlo e di compiacersi per questo suo successo politico, raggiunto per una via diversa da quella da lui perseguita. Ancora più egli dovette rallegrarsi per il successo ottenuto dalla sua predicazione della Crociata ad Orvieto. Era stato lo scopo della visita, ed il numero elevato di coloro che avevano preso la croce, mossi dalla sua parola, assicurava la riuscita del corpo di spedizione romano che doveva partire nella nave apprestata con i denari del papa, oltre che con le offerte di coloro che avrebbero commutato il voto. Lieto e fiducioso, egli riprendeva il viaggio verso le méte prestabilite nel programma concepito e preparato a Roma prima della partenza.

13. Il proseguimento del viaggio e gli ostacoli alla crociata di Innocenzo III

Gli Annali di Alberto di Stade (†1256) dicono che la meta del viaggio, interrotto dalla morte a Perugia, erano le città marittime di Pisa e di Genova, ch'egli intendeva pacificare al fine di ottenere il loro aiuto navale per la Crociata.[1] Martino Polono riprende la notizia, aggiungendo che la meta era anche la Lombardia, con il medesimo scopo della pacificazione tra le città per la sovvenzione alla crociata in Terra Santa.[2] Quest'ultima notizia è sicura, perché fondata su di

1. « Innocentius papa cum inter Ianuenses et Pisanos pro sublevatione Terrae Sanctae pacem intenderet reformare, in itinere constitutus moritur Perusii . . . »: *Annales Stadenses, MGH, SS* XVI, 356.

2. « Demum cum propter subvencionem Terrae Sanctae inter Pisanos et Ianuenses et Lombardos pacem facere intenderet, in itinere ad hoc constitutus apud Perusium est defunctus . . . ». Una variante, tratta dal più antico co-

una lettera del papa, ma anche la prima è da accogliere. Innocenzo III aveva certamente davanti a sé il precedente di Gregorio VIII, il papa della Crociata per eccellenza, il quale si era recato a Pisa nel dicembre del 1187 per cercare di pacificare questa città con Genova in vista del loro aiuto navale alla Crociata, accordo che venne raggiunto dal suo successore Clemente III.[1] Si deve però dubitare che l'itinerario del papa fosse quello indicato dagli *Annales Stadenses* e confermato da Martino Polono, che pone quale prima meta le due città del Tirreno, poiché diversi motivi inducono a collocare queste visite nel viaggio di ritorno a Roma, dopo quella della Lombardia. Fu l'itinerario seguito poi dal card. Ugolino, mandato nel gennaio 1217 in Toscana ed in Lombardia e nel marzo a Pisa e poi a Genova.[2] Nel caso di Innocenzo III tale direzione del viaggio è suggerita dalla via seguita dopo la visita ad Orvieto, che lasciò da parte la Toscana per seguire la vallata del Tevere lungo la Flaminia, con le tappe all'ignota località e a Todi e Perugia. Il proseguimento naturale era la medesima via, che attraversava l'Appennino tosco-romagnolo e raggiungeva la via Emilia e la pianura padana. In secondo luogo. se si fosse proposto come mèta le due città marinare, Innocenzo III avrebbe dovuto visitare, lungo il viaggio, prima Pisa e poi Genova. Ma la visita a Pisa sarebbe stata impossibile in quel momento, perché il papa era in lotta contro i capi del Comune a motivo della Sardegna, ch'egli rivendicava al dominio temporale della Santa Sede, contro Pisa. Verso il mese di marzo di quell'anno. in seguito a nuove occupazioni di terre nell'isola, egli aveva dato ordine ai vescovi della Sardegna di scomunicare i pisani e di pubblicare tale pena nella rispettive

dice, aggiunge dopo *intenderet*: « et intentus ad hoc constancius »: *Martini Oppaviensis Chronicon pontificum et imperatorum, MGH, SS* XXII, 438, 13-16.

1. Rimando alle fonti citate in H. K. MANN, *The lives of the popes in the early middle ages*, X, London 1914, 339.

2. E. BREM, *Papst Gregorius IX. bis zum Beginn seines Pontifikats*, Heidelberg 1911.

diocesi.[1] Il caso era ben diverso da quello di Orvieto, visitata da Innocenzo III nonostante che la città fosse ancora formalmente in stato di interdetto, perché qui si trattava di una sanzione canonica recente ed aperta, che aveva ribadito il contrasto di fondo tra Innocenzo III e la politica perseguita dal Comune di Pisa. In tale situazione, non si poteva pensare ad una visita del papa a questa città e ad una sua mediazione con Genova, se prima non si fosse risolta la questione. Così avvenne poi sotto Onorio III, probabilmente sviluppando trattative iniziate da Innocenzo III, grazie alle quali i pisani accettarono di obbedire al papa per la Sardegna ed il card. Ugolino, mandato in missione presso di loro nel marzo 1217, potè giungere, nel maggio, alla pacificazione con Genova.[2]

Anche con quest'ultima città i rapporti di Innocenzo III non erano, nel maggio 1216, così buoni come apparivano alcuni mesi prima. Durante il concilio, e subito dopo, i genovesi avevano trattato con il papa, grazie alla mediazione del loro arcivescovo Ottone, circa la prestazione delle proprie navi per il trasporto degli uomini della futura Crociata. Ma non intervenne un preciso accordo, poiché la spedizione era ancora lontana, poi vi furono trattative, condotte da « nunzii apostolici » che Innocenzo III sconfessò in una delle sue ultime lettere, scritta probabilmente nel mese di giugno o al principio di luglio da Perugia.[3] Non conosciamo i particolari di questa vicenda, su cui tacciono le fonti genovesi; dovettero

1. La scomunica da pubblicare contro i pisani è una rubricella (POTTHAST 5227), che per la sua collocazione (dopo la missione in Germania del card. Pietro di S. Pudenziana, il quale sottoscrive sino al 6 marzo 1216) credo si debba datare al mese di marzo. La causa della scomunica è da mettere in relazione con il giuramento di fedeltà feudale al papa fatto il 18 novembre 1215 dal giudice di Cagliari: v. il testo in D. SCANO, *Codice diplomatico delle relazioni fra la Santa Sede e la Sardegna*, I, Cagliari 1940, nº XLVIII, p. 31.

2. Rimando alle lettere di Onorio III per Pisa in POTTHAST 5487 e 5488 ed al BREM, *Papst Gregorius* . . . La missione a Genova del 1217 è stata studiata da A. FERRETTO, *La venuta in Genova del card. Ugolino d'Ostia (maggio 1217)*, « Giornale ligustico di archeologia, storia e letteratura », XXI (1890), 221-231.

3. POTTHAST 5309. È una delle ultime rubricelle.

essere infatti trattative segrete, i cui risultati dispiacquero al papa, il quale si riservava di trattare personalmente tutta la questione del noleggio delle navi durante la sua visita alla città. Non appare, però, dal riassunto delle lettere, che tale visita fosse imminente, poiché non ne fa alcuna parola. Neppure parla di una vicina visita in un'altra lettera. inviata da Perugia, probabilmente nel mese di maggio, di cui possediamo il testo. In essa Innocenzo III rimproverava il Comune di Genova perché prestava aiuto ad Ildebrandino ed ai visconti suoi alleati nel compiere atti di molestia contro il vescovo di Luni.[1] La lettera è moderata nella forma, e cerca di guadagnare i genovesi facendo vedere come fosse loro interesse favorire il vescovo di Luni, ben disposto verso la loro città, ma è indubbio che l'intervento del papa, sollecitato dal vescovo, faceva parte di un atteggiamento di vigilanza e di cautela, assunto da Innocenzo III verso Genova per questi episodi ed anche per il risentimento contro l'aiuto prestato dai genovesi a Luigi di Francia, il figlio del re Filippo Augusto, perché gli avevano dato alcune navi per l'invasione dell'Inghilterra.[2] Quelle navi che dovevano riservarsi per la Crociata, servivano ora ad una spedizione guerresca contro il re d'Inghilterra, che aveva fatto il voto della Crociata e che era vassallo del papa!

Più favorevole appariva ad Innocenzo III la situazione nella pianura padana alla fine del mese di aprile ed al principio di maggio, proprio nei giorni in cui stava ad Orvieto. Il patriarca di Aquileia, Wolfger, era riuscito a concludere la missione di pace nella propria regione affidatagli dal papa durante il concilio, facendo sottoscrivere il 9 aprile, presso l'isola di S. Giorgio in Alga (Venezia) due accordi, l'uno

1. POTTHAST 5274 e testo in HAMPE, *Aus verlorenen* . . ., n° 22, p. 565-566. Questa lettera è da porre in relazione con le due precedenti (POTTHAST 5272 e 5273), in cui Innocenzo III interviene presso l'arcivescovo di Genova in favore del vescovo di Luni.

2. L'aiuto dei genovesi alla spedizione navale del principe Luigi per invadere l'Inghilterra è dedotto dallo HAMPE, *Aus verlorenen* . . ., in base ad alcuni accenni delle fonti genovesi, in particolare dall'interesse per l'impresa, che dimostra l'annalista della città (*op. cit.*, II, 140-141).

tra Venezia e Padova, l'altro tra Venezia e Treviso, che ponevano fine alla guerra sorta nel 1214.[1] Oltre a questa pace regionale, che fu perfezionata con l'accettazione da parte dei consigli comunali e dei cittadini delle tre città venete, si concluse, nello stesso tempo o più probabilmente subito dopo, una seconda pace, che estendeva l'accordo a Milano. La stipulazione di questa pace lombardo-veneta non è segnalata da alcuna fonte locale, tuttavia non possiamo metterla in dubbio né confonderla con la prima, perché attestata da una rubricella tratta dal registro innocenziano: « Pacem inter potestatem populumque Mediolanenses et Venetos ac Tervisinos cives per (Wolferum) patriarcham Aquilegensem et (Henricum) episcopum Mantuanum reformatam confirmat ».[2] Abbiamo inoltre il testo della lettera stessa, per quanto mancante del destinatario e della data, pubblicato dallo Hampe.[3] Dall'uno e dall'altro risulta che per questa pace con Milano Innocenzo III aveva dato l'incarico, a pari grado, al patriarca di Aquileia ed al vescovo Enrico di Mantova; per la pace tra le città venete, invece l'unico delegato papale era il patriarca, mentre il vescovo di Mantova, che vi prese parte, aveva una posizione subordinata, figurando come teste della pace ed esecutore insieme a Wolfger.[4] L'uno e l'altro, infatti, inviarono una relazione al papa, in cui lo informarono della conclusione della pace raggiunta tra Milano da una parte e Venezia e Treviso dall'altra. Non è nominata Padova, forse perché questa città non fu coinvolta nel contrasto con Milano, come Venezia e Treviso.

1. I documenti delle due paci sono stati pubblicati da R. Pedrelli, *Documenti relativi alla guerra pel fatto del Castello d'amore*, « Archivio veneto », n.s., XV (1885), 421-447. Mi è caro ricordare e citare sull'argomento P. Paschini, *Il patriarcato di Wolfger di Ellenbrechtskirchen*, « Memorie storiche forogiuliesi », XI (1915), 20-39.

2. Potthast 5279.

3. Hampe, *Aus verlorenen . . .*, n° 23, p. 566.

4. V. i testi in Pedrelli, *Documenti . . .*, questi motivi mi inducono a non accettare l'ipotesi fatta dal Paschini, che nella lettera papale si parlasse della pace veneta, ma che nella rubricella sia stato scritto *Mediolanenses* invece di *Paduanos*, per attrazione della successiva rubricella.

L'origine del dissidio tra la metropoli lombarda e le due città venete deve essere in relazione con i fatti del 1214 a Treviso, cui parteciparono anche cavalieri dalla Lombardia,[1] però c'erano anche motivi più generali, che spinsero Innocenzo III a farsi mediatore di pace, delegando il patriarca di Aquileia ed il vescovo di Mantova. Il testo della sua lettera, inviata al podestà ed al popolo di Milano, dimostra come egli annettesse molta importanza alla pace conclusa, la quale rappresentò per lui un'occasione per fare elogi (sino allora inconsueti) alle autorità comunali di Milano, di cui esalta la prudenza, e per manifestare la sua volontà che in tutta la regione della pianura padana si mantenesse la pace, eliminando le discordie locali.

Il suo interesse per la pace milanese, in sé meno importante di quella veneta, si spiega a motivo della correlazione tra questa lettera e quella che subito segue nelle rubricelle di Innocenzo III, indubbiamente mandata subito dopo e che ha i medesimi destinatari, il podestà ed il popolo di Milano, nella quale annuncia l'invio presso di loro di due legati.[2] Erano tra i più esperti e distinti cardinali della Curia innocenziana. Il primo, il card. Leone Brancaleoni, del titolo presbiterale di S. Croce in Gerusalemme, appartenente ad una nobile famiglia romana, proveniva dalla vita religiosa, essendo canonico regolare di S. Frediano di Lucca; di lì Innocenzo III lo aveva chiamato per farlo suo cappellano e poi promuoverlo al cardinalato (1202) col titolo di S. Lucia in Settisolio, e poi a S. Croce. In tale ufficio ricevette dal papa importanti incarichi, inviato nel 1204 in Bulgaria e dal 1207 al 1209 in tre successive legazioni in Germania, insieme al card. Ugolino di Ostia, per la questione dell'impero. Dopo di quell'epoca, pare fosse rimasto sempre in Curia, dove fu attivo come *auditor* risolvendo questioni giunte in appello al papa.[3] Il secondo legato era il card. Rainero Ca-

1. Pedrelli, *Documenti* . . ., e Paschini, *Il patriarcato* . . .
2. Potthast 5280.
3. Desumo queste notizie dal Kartusch, *Das Kardinalskollegium* . . .,

pocci, monaco cistercense, viterbese di origine, abate del monastero romano *ad aquas Salvias* (Tre Fontane), al quale Innocenzo III affidò nel 1206 la difficile missione di predicare agli eretici nella Francia meridionale. Nominato poi notario papale, fu incaricato di una visita disciplinare a Montecassino. La sua promozione al cardinalato era recente, comparendo nelle sottoscrizioni delle bolle a partire dal marzo 1216 (insieme al nipote del papa Stefano) come cardinale diacono di S. Maria in Cosmedin.[1] Cesario di Heisterbach dice che era il confessore di Innocenzo III.[2]

La scelta di questi due cardinali manifesta l'importanza della legazione nella mente del papa. Il primo compito loro affidato doveva essere quello di assolvere Milano dalla pena dell'interdetto, ancora pendente sulla città a motivo della parte presa a favore dello scomunicato imperatore Ottone IV. Già era stata liberata dalla medesima sanzione Piacenza, sin dal 30 dicembre precedente, né la cosa si presentava difficile e tale da richiedere una missione di cardinali, poiché poteva essere compiuta anche da vescovi viciniori. Parimenti non c'era bisogno di una missione così autorevole per indurre Piacenza e Milano ad appianare la loro controversia con Pavia, che appariva piuttosto una questione locale, cui avrebbero potuto provvedere altri vescovi oppure il patriarca Wolfger insieme con il vescovo di Mantova, i quali già erano riusciti a pacificare Milano con Venezia e Treviso. Perciò oltre ai compiti immediati, la legazione dei due cardinali aveva uno scopo superiore che la determinava, a noi reso noto dal breve riassunto conservato nelle rubricelle di Inno-

271-274. V. inoltre H. Müller, *Die Mitglieder des Kardinalkollegiums von 1181 bis 1216*, p. 77, e le opere più generali: H. Zimmermann, *Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des XIII. Jahrhunderts*, Paderborn 1913, e K. Ganzer, *Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter*, Tübingen 1963.

1. Rimando alle medesime dissertazioni (rispettivamente p. 360-373 e p. 77), cui è da aggiungere E. von Westenholz, *Kardinal Rainer von Viterbo*, « Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte », 34, Heidelberg 1912, e Signorelli, *Viterbo nella storia . . .*, I, 172-177.

2. *Dialog.*, VII, 6, ed. Strange, II, 7.

cenzo VI, segnate ai numeri 177 e 178: « Potestati et populo Mediolanensibus significatur, quod duo legati eis mittuntur, et quod dominus papa est ad eorum civitatem venturus, et hortantur quod in hiis que ipsi legati eis dicent, velint acquiescere ». « Eodem modo universis potestatibus et magnatibus et populis Lombardie ».[1]

Si tratta di una medesima lettera, diretta sia a Milano, sia a tutte le città lombarde, redatta nella forma di una lettera-manifesto, secondo la consuetudine che Innocenzo III aveva sviluppato nella cancelleria papale in funzione dei suoi scopi e programmi di governo della Chiesa. Il suo testo sarebbe stato prezioso per conoscere meglio gli scopi della legazione e soprattutto il modo come egli dava alle autorità civili ed al popolo della Lombardia l'annuncio della sua venuta presso di loro. È chiaro come questo secondo punto fosse il più importante, anche se meno sviluppato nel riassunto, e come la legazione dei due cardinali fosse concepita quale premessa e preparazione al singolare avvenimento della visita papale. Essa si sarebbe svolta percorrendo, se non tutte, certo le principali città della Lombardia e tutte, in ogni modo, avrebbero potuto partecipare ed accogliere il pontefice che si sarebbe fermato in alcuni centri, come fece per la Tuscia con le tappe a Viterbo e ad Orvieto.

Perché questa visita in Lombardia, annunciata solennemente nelle lettere da Orvieto alle autorità comunali ed al popolo, affinché si preparassero ad accogliere il papa che veniva nelle loro città? Martino Polono pone come unico suo scopo la pace tra di esse, ed una posteriore biografia del pontefice, ampliando la sua notizia, giunge a dire che egli si mosse, perché « nessun mortale poteva interporre la pace » tra i pisani, i genovesi ed i lombardi.[2] In realtà, le città della pianura padana non erano turbate da grandi contrasti perché la causa principale delle loro divisioni, la questione dell'impero, era eliminata con la scomparsa di Ottone IV

1. Potthast 5280 e 5281.
2. Così nella biografia di Innocenzo III pubblicata in *RIS*, III, 2, 387.

dalla scena politica italiana. Anche se i milanesi al concilio ne avevano difeso ancora la causa, provocando un subbuglio durante la sessione pubblica del 20 novembre, non potevano pensare di mantenere quella posizione, e l'incidente al concilio rimase un episodio, che non avrebbe impedita la riconciliazione con il papa, come fece subito dopo la loro alleata Piacenza. Rimanevano, invece, le controversie locali, tenaci e rovinose per la vita dei Comuni, ed in particolare la vecchia ostilità di Milano con la vicina Pavia, riapertasi nel 1215, con l'aiuto degli alleati piacentini.[1] Al momento in cui Innocenzo III scrisse la sua lettera, c'era uno stato di tregua, che induceva sì a raccomandare una sollecita e stabile pace, però non poteva costituire la causa perché il papa si muovesse da Roma e peregrinasse in tutta la Lombardia per questa e simili controversie locali. Dobbiamo cercarne un'altra, più generale, suggerita dai motivi e degli scopi che in quel momento dominavano l'azione di Innocenzo III: questa è la Crociata, e più precisamente la sua predicazione.

Induce a tale conclusione, rivelatrice del vero scopo della visita annunciata ai milanesi ed a tutti i fedeli della Lombardia, la datazione della lettera-circolare. In essa si dice, secondo il preciso riassunto che ne è rimasto, che i due cardinali legati *mittuntur*, cioè ancora erano presso il papa che si preparava ad inviarli in Lombardia, precedendolo. D'altra parte sappiamo dalle sottoscrizioni delle bolle che i cardinali Leone e Rainero, partiti con Innocenzo III da Roma, lo accompagnarono nelle prime due soste del viaggio, essendo presenti ad Orvieto,[2] mentre non si trovavano più al suo seguito nella

1. L. Barni, *Storia di Milano*, IV, Milano 1954, 173. Vedere però, per tutte queste vicende milanesi, la più antica e più diffusa opera di G. Giulini, *Memorie spettanti alla storia, al governo e alla descrizione della città e della campagna di Milano nei secoli bassi*, vol. 7, Milano 1760-1771.

2. I due cardinali Leone e Rainero sottoscrivono la bolla del 13 aprile 1216 in data da Roma, per il monastero della Chiusa di S. Michele (v. il testo e le sottoscrizioni in Ughelli, *Italia sacra*, IV, 1030-1031), poi quella per S. Tiberio di Agde, datata da Orvieto, senza indicazione di giorno e di mese (*PL* 217, 268-270, da *Gallia christiana*, VI, instr., 334 BC).

successiva sosta a Todi, poiché non sottoscrissero una bolla là emanata il 14 maggio.[1] Pertanto ne dobbiamo concludere che la lettera-circolare alle città della Lombardia fu scritta ad Orvieto e che di là egli mandò l'annuncio della sua prossima visita a Milano ed a tutta la regione, visita che sino allora aveva mantenuta segreta. In questo annuncio, a noi purtroppo non giunto nel suo testo, Innocenzo III avrà certo specificato come scopo del viaggio il «subsidium Terre Sancte», che comprendeva, secondo la costituzione del concilio, la predicazione della Crociata. L'esperienza fatta ad Orvieto e la profonda corrispondenza popolare con cui fu accolta la sua predicazione della Crociata stessa, aprivano il suo animo alla fiducia di ripetere, con ben maggiori possibilità, la medesima predicazione. Il viaggio in Lombardia era stato probabilmente deciso dal papa durante il concilio, insieme all'arcivescovo eletto di Milano, Enrico, persona assai cara al papa e che poi prenderà parte alla quinta Crociata.[2] La sua esecuzione fu accelerata ad Orvieto, sotto l'impressione del trionfale successo della predicazione popolare del 1° maggio.

Era una speranza, sorretta dall'entusiasmo che prendeva spesso Innocenzo III e dalla sua tenace volontà di realizzare la Crociata secondo il programma annunciato al concilio. Non era un'illusione, anche se gli avvenimenti che seguirono rivelarono le difficoltà che costrinsero il papa a rinviare la sua visita, non più compiuta per la morte a Perugia.

1. Da Todi abbiamo due lettere in data 11 maggio, ma senza sottoscrizioni (Potthast 5107 e Cheney, *The letters of pope . . .*, 1072). Esse compaiono nella bolla per l'abbazia di St. Sernin di Tolosa, in data 14 maggio: sono tredici sottoscrizioni di cardinali, nelle quali mancano, al loro posto, i nostri due cardinali Leone e Rainero. La bolla, segnalata nello *Schedario Baumgarten* (ed. G. Battelli, I, Città del Vaticano 1965, n° 347, p. 91) è stata fatta studiare dall'amico Can. E. Delaruelle, che vivamente ringrazio, nell'originale conservato a Tolosa, Archives départementales, 101 H 505, 1, liasse III, n° 10.

2. I rapporti di Innocenzo III con i singoli vescovi di Milano e della pianura padana sono ancora da studiare. Ricordo la lettera di Onorio III ai capitoli di Milano del 9 ottobre 1216, in cui raccomanda di osservare quanto Innocenzo III aveva prescritto al momento della nomina di Enrico. Pressutti n. 5 e Archivio Vaticano. *Reg. Vat.* 10, *ep.* 34, f. 8.

Infatti i due cardinali legati, lasciata la Curia verso la metà di maggio, si diressero verso la Lombardia, facendo la prima visita a Piacenza, la città che si era riconciliata con Innocenzo III sin dal 30 dicembre scorso e sulla cui mediazione essi contavano.[1] La loro missione era, in primo luogo, di pacificare tutta la regione, eliminando i contrasti e le guerre locali. Lo aveva imposto il concilio in vista della Crociata ed ora diveniva un compito attuale ed urgente a motivo dell'imminente visita del papa nella Lombardia. Ma subito venne la questione di Pavia, nella quale i piacentini erano coinvolti a motivo della loro alleanza con Milano, ed i legati capirono come ci si preparasse alla guerra. Per scongiurarla, minacciarono di rinnovare su Piacenza l'interdetto da cui erano stati liberati e si recarono immediatamente a Milano, dalle cui decisioni dipendeva la guerra o la pace. Era troppo tardi, poiché i milanesi già il 26 maggio aprirono la campagna contro Pavia, accampandosi a Roncaglia e procedendo nei giorni successivi nelle operazioni militari. Allora i due cardinali, di fronte a questa guerra scoppiata sotto i loro occhi e a dispetto dei loro moniti e delle loro ingiunzioni, decisero, di propria iniziativa e senza attendere istruzioni del papa, di applicare ai violatori della pace le pene previste dalla costituzione *Ad liberandam*: lanciarono l'interdetto su Milano e Piacenza e scomunicarono i capi e i responsabili delle due città.[2]

Il gesto compiuto dai due legati ci appare impulsivo e improvvido, poiché chiudeva la via ad ogni ulteriore trattativa, né riusciva, in quel momento, a far recedere i milanesi dalla guerra iniziata. Il nuovo papa Onorio III, due mesi più tardi, quando la situazione ormai era compromessa e bisognava difendere la posizione assunta dai legati papali, fece risalire allo stesso papa Innocenzo III, « rectitudinis zelo suc-

1. V. sopra p. 154.

2. I particolari della missione dei due legati di Innocenzo III sono narrati dagli *Annales Placentini Guelfi*, *MGH, SS* XVIII, 431, 36-41. Segue poi il racconto delle operazioni militari dei milanesi e dei piacentini contro Pavia.

census », le pene canoniche inflitte.[1] Ma in una successiva lettera precisò che l'azione era partita dai legati, che avevano lanciato la scomunica ai capi dei Comuni di Milano e di Piacenza « auctoritate predecessoris nostri » ed in applicazione della prescrizione conciliare che imponeva a tutti i cristiani la pace almeno per quattro anni in vista della Crociata.[2] Ciò risponde meglio alle circostanze ed alla mente del papa, che inviando i due suoi legati a Milano voleva mostrarsi benevolo e amico verso la città, con la quale aveva avuto nel corso del pontificato relazioni difficili ed anche tempestose, ma che amava[3] e ora intendeva a sé pienamente riconciliare grazie alla annunciata sua visita, così come aveva fatto (in condizioni più modeste e favorevoli) con Orvieto.

L'uso delle armi spirituali da parte dei suoi legati sollevava nuovamente una barriera tra l'uno e l'altro e sconvolgeva tutti i piani di Innocenzo III per la predicazione e la preparazione della Crociata nella pianura padana. Il suo programma di « Crociata italiana », era seriamente minacciato, venendo meno uno dei suoi cardini, e indirettamente correvano pericolo le scadenze fissate al concilio per la raccolta di uomini e di denaro per la spedizione d'oltremare. Perugia, che nel piano del viaggio papale doveva rappresentare una sosta, come Viterbo, Orvieto e Todi, divenne per Innocenzo III e la Curia la dimora dove trascorrere tutta l'estate, in attesa che gli sviluppi della situazione in Lombardia permettessero di riprendere il cammino. Non era la città più

1. Il testo della lettera di Onorio III è pubblicato in *Epistolae selectae saec. XIII*, 1, *MGH*, nº 2, p. 2-3.

2. *Epistolae selectae . . .*, nº 3, p. 3-4.

3. Purtroppo manca uno studio sulle relazioni di Innocenzo III con Milano: scarse sono le notizie delle fonti locali, che dovrebbero però essere messe insieme e approfondite, poco dice il GIULINI ed ancora meno la recente storia curata dal BARNI. Il documento più importante è la lettera del 21 ottobre 1212 (*PL* 216, 710-715), in cui il papa minaccia addirittura una crociata contro Milano, ma pure rivela il suo affetto verso la città. La TILLMANN, a ragione, la mette tra le lettere di « Eventualausfertigung »: *Ueber päpstliche Schreiben mit bedingter Gültigkeit im 12. und 13. Jahrhundert*, « Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung », 45 (1931), 192.

adatta per la salute del papa, perché non immune dai calori estivi a lui nocivi.[1]

Alla sofferenza fisica, che cominciò a farsi sentire nel mese di giugno e cui avevano contribuito gli strapazzi della predicazione ad Orvieto, si aggiunsero le forti preoccupazioni provocate dalle notizie che gli giungevano da altre parti della cristianità e che ancora più gravemente compromettevano le sorti della Crociata, all'apice dei suoi pensieri in quel momento. Quasi contemporaneo all'apertura delle ostilità in Lombardia c'era stato lo sbarco in Inghilterra del figlio del re di Francia (21 maggio) con l'inizio della guerra tra i due eserciti e le due parti della nazione.[2] Innocenzo III fu costretto a prendere posizione contro l'invasione ai danni di uno stato vassallo della Santa Sede, e contro la guerra ad un sovrano che aveva preso la croce e pertanto doveva essere protetto e difeso dalla Chiesa, secondo le disposizioni del concilio. Fu una grave decisione per Innocenzo III, che avrebbe voluto non giungere a questa scomunica del figlio del re di Francia, ma cui non poté sfuggire, dopo che gli giunse dall'Inghilterra la conferma dell'invasione e della scomunica lanciata contro Luigi ed i suoi seguaci, alla presenza del legato card. Guala, nel concilio tenuto a Winchester il 29 maggio.[3] Egli riprese l'energia e la decisione che aveva mostrato nei più difficili momenti del suo pontificato e volle annunciare la condanna dell'invasione in un pubblico discorso, che dobbiamo pensare sia stato tenuto verso la metà di giugno.[4] Ne abbiamo notizia da Guglielmo il Bretone, il cronista della corte di Filippo Augusto che poté conoscerne i particolari dai reso-

1. V. la testimonianza di Guglielmo di Andres, citata sopra a p. 111 n. 2.

2. Rimando alla bibliografia sull'argomento, ampiamente segnalata nell'articolo del Fonseca, *Bicchieri, Guala* . . .

3. V. l'ottimo studio di H. Tillmann, *Die päpstlichen Legaten in England bis zur Beendigung des Legation Gualas (1218)*, Bonn 1926, 108.

4. Innocenzo III deve aver fatta passare la data della festa dell'Ascensione (19 maggio) prevista dagli ambasciatori francesi per una sua decisione sull'Inghilterra (v. sopra a p. 139 n. 1) perché era appena arrivato a Perugia ed attendeva ulteriori notizie dal legato card. Guala.

conti inviati dall'ambasceria francese residente a Perugia presso il papa.[1]

Fu l'ultimo discorso di Innocenzo III. Il cronista francese afferma che in seguito ad esso il papa fu colpito da vari attacchi di febbre terzana (malaria), degenerata poi nella malattia che lo portò alla morte il 16 luglio.[2] Prima di lasciare Roma era in buone condizioni fisiche, come testimoniano gli ambasciatori francesi che lo videro alla vigilia della partenza,[3] e ad Orvieto apparve vigoroso e bello, come dice

1. Vale la pena di riportare il passo di Guglielmo il Bretone, ricco di particolari che non permettono di porre in dubbio il racconto del sermone di Innocenzo III, anche se colorito dai sentimenti ostili dell'autore: « Cum haec aguntur in Francia (ha parlato del concilio di Melun) ipse papa, de transitu Ludovici in Anglia certioratus, inconsolabiter dicitur doluisse, et volens se ad vindictam armare, sumpto hoc themate a propheta: 'Mucro, mucro, evagina te, et lima te, ut interficias et splendeas'; et in ipso sermone solemnizavit excommunicationes in Ludovicum et in suos, et vocatis notariis coepit dictare sententias duras et intolerabiles contra Philippum regem et contra regnum suum »: *Oeuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, I, 308.

La scomunica del principe Luigi, annunciata dal papa in questo discorso, fu fatta conoscere ed eseguire in Francia dai vescovi, ai quali venne comunicata con le lettere recensite ai numeri del POTTHAST 5299 e 5300, che sono tra le ultime delle rubricelle di Innocenzo VI.

2. Guglielmo il Bretone così continua, dopo il passo sopra citato: « Talia eo cogitante, Dominus, qui in omni articulo ipsi Philippo Regi consuevit adesse, mucronem quem in alios evaginari et limari fuerat exhortatus, in ipsum convertit. Nam primo tertianam passus et in brevi curatus, medicis ignorantibus, Deo sic, ut credimus, disponente, incidit in acutam: quam cum multis diebus favisset, nec a cibis quibus in magna quantitate ex consuetudine vescebatur, utpote illius aegritudinis ignarus, abstineret, demum paralysi percussus et ad ultimum in lethargiam prolapsus, vitam finivit. Cuius finis, quia in multis negotiis rigorem nimium quam maxime attendere videbatur, laetitiam potius quam tristitiam generavit. Animae tamen eius propitietur ille, cuius vice inter homines fungebatur! Sedit autem octodecim annis et mensibus sex » (p. 308-309). Questo racconto fu ripreso dalla posteriore cronaca di Alberigo delle Tre Fontane, il quale però modificò il testo per quanto riguarda i *cibi* presi in abbondanza, divenuti *citri*. Mi riprometto di tornare sull'argomento, con un esame attento di tutte le fonti, che ancora manca come ha notato il Petrocchi (insufficiente è l'accenno di L. GUALINO, *Storia medica dei romani pontefici*, Torino 1934). Il nostro cronista orvietano, con il quale mi piace chiudere questo studio, non si cura di riferire particolari sulla morte di Innocenzo III a Perugia, limitandosi a dare, esattamente, il periodo cronologico del suo pontificato, 18 anni, 6 mesi e 8 giorni, computandolo dalla data della sua elezione (8 gennaio 1198-16 luglio 1216).

3. Gli ambasciatori francesi videro il papa il giorno stesso del loro arrivo

il nostro cronista. Ma la forte fibra, messa alla prova dalle fatiche di Orvieto e dal caldo incipiente, fu sottoposta ad una fatale tensione dalle notizie giuntegli a Perugia, culminante nella cerimonia solenne in cui annunziò le sanzioni prese contro il principe francese e i suoi fautori. In quel discorso Innocenzo III assunse un tono grave e apocalittico, scegliendo quale suo inizio (il « tema » del sermone scolastico medievale) le parole minacciose del profeta Ezechiele (xxi, 28), che annuncia a nome del Signore come la spada si rivolgerà contro i colpevoli figli di Amman. Fu un sermone preparato con cura e pronunciato con solennità alla presenza della Curia e dei rappresentanti delle due parti in causa, che dovettero ascoltarlo in silenzio e con l'animo sospeso per le gravi decisioni annunziate.

Quanto furono diversi quel discorso e quell'uditorio dalla predica sulla Crociata nel prato degli Omodei ad Orvieto, che molti dei presenti a Perugia avevano ascoltato, partecipando alla commozione e alla gioia del papa! Il confronto tra i due discorsi, così vicini, non è suggerito dalla loro occasionale corrispondenza. Aiuta a comprendere due aspetti di Innocenzo III e del suo pontificato. Le dure parole contro il principe francese, che parvero dettate da uno spirito di vendetta, erano piuttosto suggerite dalla concezione innocenziana della potestà papale, così come egli l'aveva applicata nel suo governo della Chiesa per più di diciotto anni. L'invasione dell'Inghilterra da parte del figlio del re di Francia rappresentava un dramma, più che il fallimento della sua politica verso i sovrani e gli stati, poiché egli si era posto in mezzo ad essi, sia pure senza un'ambizione personale, ma sorretto dalla coscienza di assolvere un alto ufficio: e per altro era stato coinvolto nel loro gioco, divenuto una potenza che agiva con lo stesso metodo e lo stesso spirito di una potenza temporale. La Crociata costituiva, sotto un certo aspetto, il superamento di questa sua politica di potenza temporale,

a Roma, cioè il giorno di Pasqua, e lo trovarono *ilare*, umore che cambiò quando cominciarono a spiegare lo scopo della loro missione.

perché più chiaro e preciso era il suo scopo religioso ed il suo carattere di un'opera propria della Chiesa come istituzione spirituale ed espressione degli ideali della cristianità del tempo. Innocenzo III ne aveva ripreso la fondamentale ispirazione, che la legittimava, e l'aveva resa accessibile a tutti, grazie all'estensione del voto della Crociata a coloro che non avrebbero potuto prender parte all'impresa, ma ne assumevano lo stesso impegno religioso e contribuivano ad essa con la loro offerta in denaro. Non si può infatti ridurre al solo interesse finanziario tale estensione del voto della Crociata,[1] bensì si deve riconoscere il desiderio di allargare la Crociata a tutti i cristiani e farla sentire e vivere nelle coscienze come un valore ideale, cui dovevano partecipare tutti per amore di Gesù crocefisso. La predicazione ad Orvieto manifestò come questa concezione della Crociata fosse al centro della sua azione di pontefice e come trovasse un'immediata e larga corrispondenza nella coscienza popolare italiana, che tra poco verrà scossa e penetrata dalla predicazione degli Ordini mendicanti. Anche se occasionale e limitato nelle sue pratiche conseguenze, quel successo di Orvieto, visto in questa più ampia prospettiva, non fu un risultato trascurabile del pontificato di Innocenzo III.

1. Ciò non giustifica, naturalmente, le grosse implicazioni di ordine materiale portate dal sistema introdotto da Innocenzo III, che prese forme rigide di tassazioni riscosse dalla Curia e dai suoi agenti (vedi al riguardo WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge . . .*, 238). Ma non si può ridurre a questo aspetto la organizzazione papale della Crociata, né parlare di « una assoluta strumentalizzazione ecclesiastica dell'ideale crociato », come interpreta Franco CARDINI, nella sua rassegna, acuta e bene informata, ma non immune da una visione unilaterale: *Gli studi sulle Crociate dal 1945 ad oggi*, « Rivista storica italiana », LXXX (1968), 79-106.

II

LA FAMIGLIA D'AQUINO E LA POLITICA TERRITORIALE DI INNOCENZO III AI CONFINI DELLA CAMPANIA PAPALE

1. Tommaso d'Aquino conte di Acerra

Studiando l'epistolario di Innocenzo III, mi sono imbattuto in una lettera del 1213, che nell'edizione del Baluze, ripetuta dal Migne, porta il titolo: *De negotio Thomasii de Aquino.* L'amore al *Doctor communis* mi ha spinto a fare una piccola ricerca sulla lettera innocenziana, che mi risulta ancora non studiata. Il papa parla, in questa sua lettera, di un *nobilis vir Thomasius de Aquino,* tenuto prigioniero dai Beneventani, ai quali fa richiedere la restituzione del castello di Brocco, che Tommaso « iniuste detinet contra iussionem regis ».[1]

Bisogna anzitutto stabilire chi fosse questo Tommaso di Aquino denunciato da Innocenzo III, e la cosa non appare facile, perché già l'Ammirato ammoniva di non fare confusione, essendo stati « molti e diversi i Tommasi nella casa *de Aquino* »,[2] e la stessa denominazione della famiglia si era moltiplicata al tempo di Innocenzo III in vari rami, non subito identificabili. Tuttavia, un esame più attento ci fa vedere come il nome Tommaso si moltiplichi a partire dal terzo decennio del secolo XIII, mentre sino allora era estraneo ai d'Aquino, che mantenevano nomi longobardi, dimostrandosi fedeli alla loro origine ed a quel diritto longobardo che professavano.

Il primo Tommaso, che appare nella famiglia rompendo quella tradizione e che poteva essere preso in considerazione nel 1213, è Tommaso d'Aquino figlio di Adenolfo II, nato presumibilmente verso il 1190.[3] Infatti è da escludere il suo

1. V. testo in appendice.

2. S. Ammirato, *Delle famiglie nobili napoletane,* Firenze 1580, 151.

3. Sulla figura di questo importante personaggio della politica di Federico II abbiamo ora un profilo alla voce *Aquino, Tommaso d',* senza autore, nel *Dizionario biografico degli italiani,* 3, Roma 1961, 676-678. Rimane valida, però, la precedente letteratura, non tutta utilizzata. In particolare: C. P. Litta-F. Scandone, *Famiglie celebri italiane,* seconda serie, 2. *D'Aquino di Capua,* Napoli 1907, tav. xii; F. Scandone, *La vita, la famiglia e la patria di San Tommaso,* in *S. Tommaso d'Aquino O. P.: Miscellanea storico-artistica,* Roma 1924, 1-110; A. Toso, *Tommaso d'Aquino e il suo tempo,* Roma 1945;

cugino, parimenti denominato nelle fonti *Thomasius de Aquino,* il quale fu suo contemporaneo ed ebbe con lui stretti rapporti, perché più giovane di età.[1] Il Tommaso di Aquino della lettera innocenziana del 1213 è il conte di Acerra, che iniziò quasi una dinastia (il figlio ne prese il nome ed il titolo) grazie al favore accordatogli da Federico II a cominciare dal 1220. Divenne infatti (e rimase anche poi) l'esecutore fedele della nuova politica del giovane sovrano, intesa a restaurare la propria autorità nel regno materno, iniziando con la lotta contro il potente conte di Celano e di Molise, che riuscì a vincere dopo anni di guerriglia. Da cooperatore nella politica federiciana nell'Italia meridionale, Tommaso d'Aquino salì al grado di fidato ministro e luogotenente nelle maggiori imprese dell'imperatore, il quale valorizzò le sue doti di uomo politico e di negoziatore, oltre che di guerriero. Nel luglio 1227, decisosi per le insistenze e le minacce del papa ad intraprendere la Crociata, Federico II mandò Tommaso d'Aquino in Siria con pieni poteri, perché avviasse trattative con il Sultano, insieme a Baliano di Sidone. In quell'ufficio egli si comportò « moult bien », come dice un cronista,[2] tenuto in conto anche dai nemici. Accolse poi l'imperatore quando sbarcò ad Acri nel giugno del 1228, e venne di nuovo incaricato delle trattative con il Sultano, condotte da Tommaso d'Aquino insieme a Baliano

F. Scandone, *Roccasecca patria di S. Tommaso de Aquino,* « Archivio storico di Terra di Lavoro », I (1956), 33-176. V. anche, per l'ufficio di conte di Acerra, G. Caporale, *Memorie storico-diplomatiche della città di Acerra e dei conti che la tennero in feudo,* Napoli 1889.

1. Questo Tommaso di Aquino apparteneva al ramo « de Albeto » e fu mandato a morte dopo la battaglia di Tagliacozzo (1268), dove aveva combattuto insieme a Corrado di Antiochia (v. Litta-Scandone, tav. vii). È ricordato in un documento del 3 giugno 1269 emanato da Carlo I di Angiò, che assegnò alla vedova, Altruda, solo una parte dei beni acquisiti dal marito (pubblicato in Scandone, *Roccasecca . . .,* n. lxxvii, p. 140). Da questo, e da altri documenti segnalati dallo Scandone, si deduce che Tommaso di Albeto doveva essere più giovane di Tommaso conte di Acerra (la vedova si risposò subito e poi ebbe un terzo marito), né poteva aver partecipato all'impresa di Benevento del 1213, di cui si parlerà più oltre.

2. Testo citato da Litta-Scandone, tav. xii.

e al Gran Maestro dell'Ordine Teutonico, e conclusesi con la pace di Bagdad (aprile 1229). Ma per questa sua politica si attirò la reazione dei Templari e le accuse di Gregorio IX.[1] Federico II voleva lasciarlo reggente del Regno gerosolimitano, ma preferì ricondurlo con sé, data la minaccia portata ai suoi domini italiani dalla Crociata di Gregorio IX. Lo mandò a soccorrere Capua, assediata dall'esercito dei « clavisignati » (i crociati del papa), e poi, come vedremo più particolarmente, a distruggere Sora. Avviate le trattative di pace con il pontefice, Tommaso d'Aquino è in San Germano il 23 giugno 1230, ed in qualità della persona più alta e più fidata, giura la pace in *anima sua,* a nome dell'imperatore, confermandola il 23 luglio successivo in veste di suo plenipotenziario.

Negli anni che seguono, Tommaso è sempre al fianco di Federico II, nella Puglia ed in Lombardia, costituito luogotenente del Regno meridionale, insieme all'arcivescovo di Palermo ed Enrico di Morra, quando Federico II parte per la Germania; nel 1238 tratta con Gregorio IX a nome dell'Imperatore, l'anno seguente di nuovo è scelto per il consiglio di reggenza del Regno, minacciato dalla guerra del papa. Nel 1242 Tommaso d'Aquino è mandato una seconda volta in Terrasanta, come « baiulo » del Regno di Gerusalemme, ed è là che egli trascorre l'ultima parte della sua vita, tenendosi lontano, forse per prudenza, dalla patria e dal suo imperatore. Rimaneva fedele a Federico II, anche nel declino della sua fortuna, e questi ricambiava con l'affetto, mandando al suo prediletto ministro una bella lettera consolatoria, scritta da Pier delle Vigne, quando Tommaso fu colpito dalla perdita del figlio Adenolfo (1242). A conforto del padre addolorato e a ricompensa dei suoi servigi, Federico II diede al figlio di Adenolfo, che nel nome Tommaso continuava la famiglia, il titolo di conte di Acerra tenuto dal nonno, e

1. V. la lettera del papa del 5 agosto 1228 al legato in Francia, in cui denuncia il favore del conte di Acerra verso i saraceni, a danno dei cristiani: *Historia diplomatica Friderici secundi,* III, 74.

ancor più lo innalzò quando nel 1247 gli concesse in isposa la propria figlia naturale Margherita.[1]

Con questo matrimonio, che imparentava la famiglia di Tommaso d'Aquino alla famiglia imperiale, il vecchio signore feudale poteva credere di aver concluso la propria fortunosa carriera, tutta piena di vicende di guerra, soddisfatto per aver portato la modesta casa dei nobili di Aquino al rango più alto che l'ambizione familiare potesse sperare. Ma proprio dopo aver raggiunta la meta più alta con il matrimonio del nipote con la figlia dell'imperatore, Tommaso d'Aquino forse avrà amaramente riflettuto quanto fosse fragile quella gloria acquistata con tante sue fatiche. L'astro di Federico II, cui si era legato, era in fatale declino, dopo la deposizione da parte di Innocenzo IV al concilio di Lione. Il papa volle colpire il ministro dell'imperatore, che nella lontana e sicura Siria gli si manteneva fedele e lavorava a suo favore, perciò scrisse da Lione il 25 maggio 1248 a tutti i signori ecclesiastici e laici del regno di Gerusalemme incitandoli a cacciare Tommaso d'Aquino, ed ordinando al patriarca di Gerusalemme di sottoporre ad interdetto i luoghi dove dimorava o si recasse.[2] Nella tristezza di queste ultime lotte, conseguenza della sua fedeltà a Federico II, Tommaso d'Aquino moriva in terra straniera il 27 febbraio 1251,[3] seguendo nella tomba l'imperatore, morto il 13 dicembre precedente.

1. F. Scandone, *Margherita di Svevia, figlia naturale di Federico II, contessa di Acerra*, « Archivio storico napoletano », xxxi (1906), 299-301.

2. J. L. A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici secundi*, vi, pt. ii, Paris 1861, 623.

3. La data della morte di Tommaso, lasciata indeterminata dalla voce del *Dizionario* . . ., si può conoscere grazie ad un necrologio capuano, che la pone appunto al 27 febbraio 1251. Vedi Litta-Scandone citato, tav. xii in fine.

2. I primi rapporti di Innocenzo III con i d'Aquino e la lettera del 30 agosto 1213

Nella biografia di Tommaso d'Aquino non sono stati messi in luce gli inizi della sua azione e le cause della sua rapida ascesa presso Federico II, prescelto nel 1220 tra gli altri membri dei d'Aquino.

La famiglia, di origine longobarda, costituiva una nobiltà locale della Terra di Lavoro, salita di importanza alla fine del dominio normanno con l'elevazione di Riccardo d'Aquino a conte di Acerra da parte del re Guglielmo II. Riccardo si era ancor più legato con la vecchia dinastia a motivo del matrimonio della propria sorella Sibilia con Tancredi, che rivendicava l'eredità dei Normanni. Si pose al suo fianco nella lotta contro il nuovo sovrano del Regno, l'imperatore Enrico VI, ma ne dovette subire la vendetta, fatto da lui prigioniero e ucciso ignominiosamente nel 1197.[1] La barbara fine di Riccardo d'Aquino segnò il trionfo dei tedeschi nella regione. I d'Aquino già dal 1155 avevano perduto i loro feudi ed il titolo comitale in seguito al bando pronunciato contro di loro da Guglielmo I il Malo, re di Sicilia, titolo che mai più riottennero, per cui da quell'epoca cessano di essere i «comites» e cominciarono i «domini de Aquino».[2] La contea di Acerra fu data ad un fedele collaboratore di Enrico VI. il tedesco Dipoldo, che ne continuò la politica dopo la morte dell'imperatore (1197).

La reazione di Innocenzo III a questa politica tedesca nel territorio del regno confinante con la Campania papale, ed i suoi interventi diretti nella regione, portarono la famiglia d'Aquino ad entrare in relazione con il pontefice. Nei primi anni

1. Particolari del modo come venne preso e ucciso il conte di Acerra in Riccardo da San Germano, *Chronica*, 18. Alla p. 9, n. 3 notizie sul personaggio.

2. Così Marchetti-Longhi, *Gregorio da Montelongo, legato apostolico in Lombardia (1238-1251)*, Roma 1965, 19: in nota cita *Ann. Cecc.*, *MGH*, XIX, 311.

furono relazioni indirette, connesse con l'impresa militare di Gualtieri di Brienne, il quale si era imparentato con la famiglia d'Aquino grazie al suo matrimonio con una figlia della regina Sibilia, la sorella di Riccardo conte d'Aquino.[1] Entrato nel regno con il favore e l'appoggio di Innocenzo III, con la vittoria di Capua su Dipoldo (10 giugno 1201) divenne il padrone della regione. Conquistò tra l'altro anche la città d'Aquino, tenuta da un castellano del signorotto tedesco, e si affrettò a restituirla ai d'Aquino, che nelle operazioni militari erano stati suoi alleati insieme alle truppe dell'abate di Montecassino.[2] Interessi di famiglia, ed i tradizionali legami con la potente abbazia, avevano fatto schierare i d'Aquino dalla parte dei fautori della politica innocenziana. Era però un allineamento occasionale, non entrando in stretti rapporti, né in alleanza con il pontefice, così come era per l'abate di Montecassino.

Rimasti senza appoggio dopo la rapida fine di Gualtieri di Brienne, fatto prigioniero da Dipoldo e morto a Sarno nel 1205, i d'Aquino cercarono di distinguersi offrendo la propria virtù guerresca ed i propri uomini all'abate di Montecassino, il card. Roffredo, nella spedizione contro Sora dei primi giorni del 1208, di cui ampiamente parleremo. Notiamo intanto come la notizia della partecipazione all'impresa dei *domini Aquini* sia data da Riccardo di San Germano nella seconda redazione della sua Cronaca, scritta quando Tommaso d'Aquino era cresciuto di potenza: in questa impresa, non si distingue nessun membro della famiglia.[3]

1. V. L. Böhm, *Johann von Brienne, König von Jerusalem, Kaiser von Konstantinopel*, Diss. Heidelberg 1938. Di nessun valore M. Orza, *Gualtieri III conte di Brienne. I compagni di sepoltura . . .*, Napoli 1939. Per le relazioni di Gualtieri con Innocenzo III v. A. Luchaire, *Innocent III. Rome et l'Italie*, Paris 1904, 175-192, e soprattutto Fr. Baethgen, *Die Regentschaft Papst Innocenz III. im Königreich Sizilien*, Heidelberg 1914, 25-80; v. anche la breve, ma importante nota di H. Tillmann, *Papst Innocenz III.*, Bonn 1954, 115 n. 126. Scarsa ed insufficiente è invece l'esposizione di Seeger, *Die Reorganisation des Kirchenstaates unter Innocenz III*, Kiel 1937, 42-44.

2. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 23.

3. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 26.

I nomi di quattro membri della famiglia *de Aquino* appaiono nel racconto della difesa della propria città avita nel novembre 1210 contro Ottone IV: l'imperatore tedesco, ormai in aperto contrasto con Innocenzo III, aveva varcato i confini del Regno, e cercato di conquistare Sora ed Aquino, per assicurarsi il dominio di quella regione di confine ed insieme farne una base contro il papa, continuando la politica degli Svevi. Ma Sora aveva resistito ad Ottone IV, difesa dal conte Riccardo fratello di Innocenzo III, ed Aquino non fu espugnata da Dipoldo, messosi al servizio del nuovo imperatore e da lui inviato contro i suoi antichi avversari.[1]

I difensori di Aquino contro l'assalto di Dipoldo sono espressamente nominati: Landolfo, Tommaso, Pandolfo e Roberto, ed anche in questa occasione, come nel 1201 e 1208, i d'Aquino combattono in favore della politica di Innocenzo III, che coincideva con i loro interessi locali antitedeschi.

Per la prima volta compare in un documento il nome del futuro ministro di Federico II, Tommaso, che apparteneva al ramo *de Albeto* (la moderna Alvito) dei d'Aquino, iniziato con Pandolfo. Suo padre, Adenolfo II, aveva combattuto contro l'abbazia di Montecassino insieme ad altri membri della famiglia d'Aquino.[2] In questa menzione del 1210 Tommaso d'Aquino è messo insieme con altri membri della famiglia d'Aquino, nominato dopo Landolfo (il padre di San Tommaso), suo cugino in secondo grado.[3] Anche per questa notizia, la seconda redazione di Riccardo di San Germano manifesta una cura particolare di segnalare la famiglia, non solo sottolineando il valore dei signori di Aquino nel rigettare l'assalto di Dipoldo, ma anche dando la ragione della

1. *Ibidem*, 33.
2. V. oltre a p. 205.
3. Per chiarezza, ricordo la genealogia dei d'Aquino che ci interessa, così come è stata ricostruita dallo Scandone: i due rami discendono da Landone IV, conte di Aquino, morto dopo il 1137, che ebbe due figli, Pandolfo e Rinaldo; da Pandolfo nacque Landolfo I, che diede origine al ramo *de Albeto*, ed il suo figlio, Adenolfo II, fu il padre del nostro Tommaso d'Aquino; da Rinaldo nacque Aimone, da cui Landolfo, il padre di San Tommaso.

loro resistenza: « qui regis fidem servabant ». Non possiamo dire se sia una anticipazione fatta dal cronista, oppure se corrisponda ad un reale orientamento della famiglia d'Aquino, messasi nella lotta tra Innocenzo III ed Ottone IV con il preciso programma di rivendicare i diritti del sovrano legittimo, Federico II, al quale due anni dopo i medesimi signori di Aquino, tra cui anche Tommaso, si presentarono e fecero omaggio, quando sbarcò a Gaeta da Palermo per andare a Roma.[1]

Dopo queste menzioni generiche, in cui Tommaso d'Aquino viene accomunato ad altri membri della famiglia, nulla più sappiamo di lui sino al 1220. Alla fine di quell'anno, dopo l'incoronazione imperiale a Roma del 22 novembre, Federico II nominò Tommaso d'Aquino conte di Acerra, e poco dopo, ai primi di gennaio del 1221, gli conferì l'ufficio di Capitano e Gran Giustiziere della Puglia e della Terra di Lavoro,[2] innalzandolo così al posto di primo dignitario nel Regno, con giurisdizione su tutta la terra ferma, eccetto la Calabria. Segue, nella primavera, l'inizio della campagna affidatagli dall'imperatore contro il conte di Celano e del Molise, che richiedeva particolari capacità di guerra.

L'investitura della contea di Acerra a Tommaso di Aquino è la prima concessione feudale di Federico II imperatore, che conferendo ad un membro della medesima famiglia quel feudo tenuto sotto i Normanni da Riccardo d'Aquino, manifestava il suo programma di non seguire nel Regno la funesta politica del padre, riallacciandosi invece ai sovrani normanni, che avevano favorita la nobiltà locale, ferocemente osteggiata da Enrico VI e dai tedeschi che ivi continuarono ad operare.

Tale programma politico non ci spiega perché Federico II, tra i signori di Aquino che intendeva risollevare, abbia scelto proprio Tommaso, che apparteneva al ramo laterale dei *de Albeto*, ramo diverso da quello del perseguitato Riccardo

1. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 34, 15-18.

2. Le due nomine sono successive, non contemporanee come dice la voce del *Dizionario* . . .

conte di Acerra, ed abbia dato a lui quasi nello stesso tempo i più alti uffici, prendendoselo come principale cooperatore nella sua opera di restaurazione dell'autorità sovrana nel Regno, mirante ad eliminare non solo i residui del governo di Enrico VI e dei suoi tedeschi, ma anche l'opera di Innocenzo III durante la sua reggenza del Regno di Sicilia.

La nomina a Giustiziere della Terra di Lavoro del cugino di Tommaso, Landolfo di Aquino, che insieme a lui aveva difeso Aquino nel 1210, e nel 1212 aveva reso omaggio a Federico II sbarcato a Gaeta, segue l'esaltazione di Tommaso, e ne deve essere stata la conseguenza, se bene consideriamo i documenti e la successione dei fatti. Riccardo di San Germano non dice quando Tommaso fu fatto conte di Acerra, ma gli dà tale titolo quando ricorda la sua successiva nomina a Capitano e Gran Giustiziere, avvenuta al principio del gennaio 1221; certo era stato investito della contea prima del 13 dicembre 1220, perché in tale data Tommaso sottoscrive con il titolo di conte di Acerra un documento di Federico II in favore dei signori di Col di Pozzo (Lucca).[1] Nel medesimo giorno e nello stesso luogo (San Germano) Landolfo riceve dall'imperatore l'ufficio di Giustiziere della Terra di Lavoro: la coincidenza non è fortuita, indicando come Tommaso, già elevato all'alto grado di conte di Acerra, deve avere influito presso Federico II, di cui godeva la stima e la fiducia, perché elevasse a quella carica il proprio parente. Già del resto in quel momento l'imperatore doveva pensare di affidare a Tommaso l'ufficio più elevato di Capitano e Gran Giustiziere della Puglia e della Terra di Lavoro, conferito sempre ad un personaggio che avesse la dignità comitale, e datogli ufficialmente un mese dopo. Con tale nomina Tommaso d'Aquino diventava superiore, non già collega come è stato detto,[2] di Landolfo, e si rafforzava la sua posizione di capo

1. E. Winkelmann, *Acta imperii inedita saec.* xiii, i, Innsbruck 1880, 185. Questo documento è sfuggito a molti storici, tra cui lo Scandone.

2. A. Walz, *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul dottore angelico,* Roma 1945, 4.

della famiglia d'Aquino. La condizione subordinata ed inferiore del padre di San Tommaso si rileva anche dal fatto che Riccardo di San Germano non riporta nella seconda redazione della *Chronica* la notizia della nomina di Landolfo a Giustiziere di Terra di Lavoro, mentre ha cura di ripetere la menzione delle due cariche cui l'imperatore aveva elevato Tommaso, indice che l'ufficio di Landolfo era scaduto, senza lasciare tracce di particolare nota, e che il cronista ci teneva a mantenere le date dell'elevazione del più potente conte di Acerra.[1]

Rimane dunque il problema di conoscere perché Federico II abbia scelto Tommaso d'Aquino, che nel 1210-1212 non si distingueva tra gli altri membri della famiglia, a suo principale strumento della nuova politica nella parte settentrionale del Regno di Sicilia, iniziata alla fine del 1220. La lettera di Innocenzo III del 30 agosto 1213, che vogliamo esaminare, aiuta a risolvere il problema, gettando nuova luce sull'attività di Tommaso tra il 1212 ed il 1220, sinora sconosciuta. Poiché l'edizione del Migne è scorretta, ne riporto in appendice il testo, collazionato sul Registro Vaticano.

La lettera è spedita da Segni, la dimora prediletta dove Innocenzo III si era riparato per sfuggire ai calori romani e dove continuava intensa la sua attività di pontefice (molte sono le lettere di quel periodo dalla medesima sede). Da Segni seguiva più da vicino le vicende del confinante regno meridionale, come conferma la lettera stessa, che per il suo stile ed il suo contenuto si rivela essere stata scritta di persona da Innocenzo III. Appartiene al genere delle sue lettere politiche, piena di reticenze, velate indicazioni e moniti, che a noi non riescono chiari, ma che dovevano essere facilmente compresi e riuscire efficaci per i destinatari.

Il papa si rivolge insieme all'autorità ecclesiastica e a quella cittadina di Benevento. L'arcivescovo era ancora il vecchio Ruggero, che da ben 34 anni teneva quella sede e contro

1. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 88, 8-11.

il quale Innocenzo III aveva avuto da lamentarsi nel 1199;[1] i giudici e consoli sono i capi del Comune, di cui egli stesso aveva riconosciuto nel 1207 gli ordinamenti e l'autonomia cittadina.[2] Mentre in altre lettere[3] il papa si rivolge solo a costoro, in questa occasione la lettera è indirizzata in primo luogo all'arcivescovo, pur trattandosi di una questione riguardante l'autorità cittadina, segno che il papa vuol sfruttare anche l'influenza dell'arcivescovo per indurre i capi del Comune a fare quanto desiderava.

Dalla lettera risulta che Tommaso d'Aquino era in quel momento, 30 agosto 1213, prigioniero dei Beneventani insieme ai suoi compagni di guerra. Non sappiamo come e perché, insistendo il papa nel dire che egli non aveva avuto alcuna parte in quella cattura, né l'aveva causata la sua presente richiesta. Questa premessa serve a mettere in migliore luce la richiesta stessa: si trattava infatti di ottenere che i Beneventani, nelle condizioni per la liberazione di Tommaso d'Aquino, gli imponessero anche la restituzione del castello di Brocco, appartenente alla contea di Sora, di cui era investito il fratello del papa Riccardo.[4]

La richiesta è formulata con molta cautela, e presuppone circostanze e particolari ben noti ai destinatari, che Innocenzo III volutamente sottintende. Egli ricorda come avesse scritto in precedenza più volte ai Beneventani sull'argomento con una significativa e ben ponderata frase generica: « qualia

1. Cf. *PL* 214, 795-796. Nel 1217 l'arcivescovo Ruggero dice in una lettera al suo clero di essere al trentottesimo anno di episcopato: P. Sarnelli, *Memorie cronologiche dei vescovi e arcivescovi di Benevento*, Napoli 1691, 104. V. anche S. Borgia, *Memorie istoriche . . . di Benevento*, II, Roma 1764, che a p. 167 riporta la lettera di Innocenzo III. Notizie su Ruggero e sulla questione del suo cardinalato in K. Ganzer, *Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalats im hohen Mittelalter*, Tübingen 1963, p. 129-131.

2. Testo degli Statuti e approvazione di Innocenzo III in A. Cangiano, *Gli Statuti di Benevento del XIII secolo*, Benevento 1918.

3. Cf. *PL* 214, 217 e 218.

4. La lettera è ricordata nel profilo di Tommaso nel *Dizionario . . .*, che però non è esatto quando dice che il contrasto per il possesso di Brocco era con il Comune beneventano.

pro tempore novimus expedire ». Non conosciamo queste lettere precedenti, avendo il Registro papale conservata sull'argomento solo la presente, ed il fatto interessa per meglio comprendere il criterio seguito nello scegliere le lettere innocenziane da conservare nei Registri: sono state omesse le precedenti, forse troppo esplicite ed occasionali, mentre è conservata questa del 30 agosto 1213, che si mantiene in una forma evasiva e non compromettente, ma documenta una rivendicazione territoriale che la Santa Sede poteva far valere anche in seguito.

La figura di Tommaso d'Aquino, non rivestito ancora di alcun titolo feudale o ufficio, e designato pertanto con il suo grado sociale (*nobilis vir*) ed il luogo di origine della famiglia, risulta singolarmente in questa lettera. Uomo d'armi e di guerriglia come il padre Adenolfo II, come abbiamo detto, si era distinto insieme ad altri membri della famiglia nella difesa della loro città di Aquino nel 1210 contro Ottone IV, che con scarso senso politico dimostrava voler continuare la linea di Enrico VI e dei suoi tedeschi di conquista del Regno meridionale opponendosi ai signori locali. I d'Aquino combatterono allora contro il nuovo imperatore tedesco e si posero subito dalla parte di Federico II, quando costui alcuni mesi dopo, il 21 marzo 1212, sbarcò a Gaeta, dove conobbe per la prima volta Tommaso insieme ai membri della famiglia che avevano difeso Aquino. Essi si presentarono al giovane sovrano in compagnia di un altro signore locale, Riccardo dell'Aquila conte di Fondi, ed il loro gesto significava che consideravano Federico II l'erede ed il continuatore dei Normanni contro i tedeschi, di nuovo minaccianti la Terra di Lavoro ed il Regno. Federico deve aver accolto indubbiamente con simpatia i valorosi difensori di Aquino, concedendo all'antica famiglia la benevolenza goduta sotto gli avi materni.

Il favore del nuovo sovrano, e la mancanza di una mano forte nella regione, essendosi indebolita per la crisi con Ottone IV l'autorità esercitata sino allora dal papa Innocen-

zo III, debbono aver indotto l'irrequieto e bellicoso Tommaso d'Aquino a tentare avventure guerresche e colpi di mano, spingendosi, a capo di un gruppo di armati, verso il territorio di Benevento, e scontrandosi con le truppe cittadine, che lo avevano sconfitto e fatto prigioniero insieme alla sua banda. Tommaso era dunque divenuto un capo intraprendente e pericoloso, che i Beneventani non avevano subito rilasciato libero, ma tenevano in custodia da un certo tempo, richiedendo per la sua liberazione condizioni e forse risarcimenti.

Innocenzo III non entra in questa faccenda, che riguardava unicamente i Beneventani, e ci tiene a ripetere che la prigionia di Tommaso non era stata provocata da lui a motivo dell'altra avventura guerresca che aveva tentato, con maggiore successo, il nobile aquinate. Muovendo da Alvito, possesso del suo ramo della famiglia di Aquino, egli aveva occupato il vicino castello di Brocco, che apparteneva alla contea di Sora e la dominava, perché posto su di un monte assai più alto e quasi sovrastante la città.[1] Tommaso manteneva questa occupazione anche nel periodo in cui era prigioniero dei Beneventani, segno che aveva al proprio servizio un gruppo considerevole di armati, o di parenti ai suoi ordini, e che i tentativi fatti dalle forze locali al servizio del conte di Sora, Riccardo, non erano riusciti a cacciarlo via da Brocco. Deve intervenire il papa, il quale abilmente approfitta della circostanza che Tommaso era prigioniero a Benevento per ottenere con la sua influenza la restituzione del castello occupato.

Innocenzo III rivela un certo rispetto e timore verso Tommaso d'Aquino, che riconosce potente e scaltro, tanto che raccomanda ai Beneventani di non farsi circuire nelle trattative che stavano svolgendo con lui. D'altra parte, manifesta un grande interesse per la questione di Brocco, perché, dopo essere intervenuto più volte con lettere antecedenti il 30 ago-

1. Il Comune ha preso il nome, dal 1954, di Broccostella. Il castello è all'altezza di 572 metri, mentre la vicina Sora è a 300 metri. Brocco fu oggetto di successive contese politiche, fatta distruggere da Federico II nel 1230 (Riccardo da San Germano, *Chronica*, 26 e 166).

sto 1213, scrive ora una lettera perentoria e grave, se ne consideriamo la sostanza, insinuando che, per amore della richiesta presentata dal papa, il Comune di Benevento doveva sacrificare un poco il proprio vantaggio di fronte a Tommaso (« etiamsi conditionem ipsius oporteret vos propter hoc in aliquo facere meliorem »), perché ogni eventuale accordo del Comune con il suo prigioniero sarebbe stato inefficace se privo del favore papale.

In questa oscura minaccia, che conclude la sibillina lettera, Innocenzo III introduce un'espressione che spesso era servita alla sua politica: il *favor apostolicus*. Era stata da lui largamente e finemente valorizzata per giustificare il proprio intervento nella doppia elezione del re di Germania ed il « favore » dato ad Ottone IV piuttosto che a Filippo di Svevia,[1] ma non costituiva di per sé un preciso principio giuridico e canonico, come conferma il suo richiamo in questa lettera, dove mantiene il suo significato proprio ed originario. È il *favor* equivalente della *gratia* o *benevolentia*,[2] che Innocenzo III minaccia di togliere ai Beneventani e di cui egli aveva dato prova con l'approvazione della loro autonomia comunale.

1. Il valore del *favor apostolicus* nella questione tedesca è stato oggetto di un'acuta analisi da parte di Fr. Kempf, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, Roma 1954; l'autore è tornato sull'argomento, allargandolo, nell'articolo: *Der « favor apostolicus » bei der Wahl Friedrich Barbarossas und im deutschen Thronstreit (1198-1208)*, nel vol. *Speculum historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung*, Freiburg-München 1965, 469-478; v. inoltre lo studio, condotto sotto la sua guida, di P. Alcorta Maiz, *El « favor apostolicus » en Innocencio III*, « Revista española de derecho canonico », 5 (1950), 709-724. Sulla interpretazione data dal Kempf avevo fatto osservazioni e riserve nella mia recensione al suo volume (*Nuovi studi su Innocenzo III*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », IX, 1955, 402), che ora posso confermare con la presente esposizione. Rimane l'esigenza, da me allora manifestata, di condurre una ricerca sistematica in tutto l'epistolario del papa sulla espressione ed il concetto di *favor apostolicus*. La documentazione gioverà ad una più precisa intelligenza della applicazione che ne fece Innocenzo III nella questione del trono tedesco.

2. L'equivalenza di *favor* con *gratia* e *benevolentia* è assai frequente nelle lettere di Innocenzo III. Ne ho portato un esempio nella mia recensione al Kempf.

Egli usa abilmente questo argomento, e lo fa pesare nella questione della restituzione del castello di Brocco, ben conscio che era un linguaggio facile a comprendersi per i capi del Comune di Benevento. Il papa aveva tanti mezzi e tante occasioni per intervenire o influire nelle loro vicende, e, se al *favor* fosse subentrato un opposto atteggiamento nell'animo del papa, non ne avrebbero avuto che danni e perdite. Più concretamente, Innocenzo III minaccia di invalidare una *compositio* che si facesse tra il Comune e Tommaso di Aquino senza il suo « favore ». Ciò aiuta a meglio comprendere il senso del termine in questa sua applicazione, poiché la mancanza del « favore » papale non priva l'atto del suo valore giuridico, ma lo debilita ed in pratica lo annulla. Innocenzo III era rispetto al Comune di Benevento il sovrano temporale, così come per un Comune della Tuscia,[1] perciò accampa dei diritti di controllo sulla loro amministrazione, espressi grazie alla formula assai vaga e generica del *favor apostolicus*.

3. La creazione della contea di Sora (1208)

Tanto impegno di Innocenzo III per ottenere l'evacuazione di quel *modicum castrum*, non trae la sua vera origine e la sua spiegazione dal semplice desiderio di difendere l'interesse familiare colpito con l'occupazione di un possesso appartenente al proprio fratello Riccardo conte di Sora. L'azione intrapresa da Tommaso d'Aquino, occupando e tenendo Brocco, turbava e colpiva direttamente la politica condotta da Innocenzo III in quella regione confinante con il dominio temporale della Chiesa, politica che aveva condotto nel 1208 alla creazione di un feudo papale nel regno di Federico II, la contea di Sora data al fratello Riccardo.

1. V. lo studio di Vehse, *Benevent als territorium des Kirchenstaates bis zum Beginn der avignonesischen Epoche*, « Quellen und Forschungen », 22 (1930-31), p. 87-160 e 23 (1931-32), p. 80-119.

Bisogna risalire alla genesi di questa politica territoriale di Innocenzo III, la più discussa e la più labile, compromessa dagli interessi familiari cui egli la legò e dalla caotica situazione delle forze locali, nel cui giuoco entravano anche i d'Aquino.[1]

Oltre le implicazioni personali e familiari, si vede per altro una linea, che determina l'azione del papa. In primo luogo egli intese ristabilire nella provincia della Campania e Marittima il dominio effettivo della Chiesa romana, nel quadro della sua politica di « ricuperazione » del Patrimonio di San Pietro. La provincia, comprendente la parte meridionale dell'antico ducato romano, non meno di altre regioni del dominio papale era stata contesa e contestata durante la lunga lotta tra Federico I e Alessandro III e soltanto con l'accordo di Hagenau del 1189 Clemente III potè ottenere l'esplicito riconoscimento della sovranità papale su di essa.[2] Ma con la conquista del regno da parte di Enrico VI, grazie al suo matrimonio con l'erede dei Normanni, la situazione cambiò profondamente ed il dominio della Chiesa fu messo in discussione. Secondo un accenno fatto dallo stesso Innocenzo III, il fratello dell'imperatore, Filippo, avrebbe assunto anche il titolo di *dux Campaniae*;[3] più precisamente il suo biografo dice che la Campania non fu occupata dall'imperatore tedesco, ma che in essa « egli era temuto più del papa ».[4] Enrico VI poteva tenere sotto controllo la Campania papale grazie alla costellazione di feudi ch'egli aveva creato *in ingressu regni*, affidati

1. La politica territoriale di Innocenzo III al confine meridionale del dominio papale è scarsamente trattata dal WALEY, *The Papal State in the thirteenth Century*, London 1961, al quale per altro rimando per le indicazioni generali.

2. Testo in *MGH*, *Const.* I, 461. Per la discussione e gli sviluppi di questo accordo rimando alle opere generali.

3. L'affermazione è contenuta nella *Deliberatio* di Innocenzo III sull'impero (1200-1201): v. il testo in *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii*, ed. F. KEMPF, Roma 1947, 87.

4. *Gesta* VIII; *PL* 214, XXI B. V. anche la Cronaca di Ottone di St. Blasien, che dice come Enrico VI, venuto in Italia per la terza volta (1196), disponesse della Campania come della Tuscia « pro libitu »: OTTONIS DE SANCTO BLASIO, *Chronica*, 43; ed. A. HOFMEISTER, MGH, *Scriptores rerum german. in usum scholarum*, Hannoverae 1912, 69.

a signori tedeschi del suo seguito, valorosi uomini di guerra che abilmente si inserirono nella situazione locale e la dominarono. Uno di questi era Corrado di Marlenheim, investito della rocca di Sorella e della zona circostante.[1]

All'avvento di Innocenzo III le due province meridionali del dominio papale erano inoltre minacciate dalle pretese del senato romano, che aspirava a farne la sua zona territorale di influenza e penetrazione, alla guisa degli altri Comuni dell'Italia centrale. Politica perseguita in particolare dal senatore Benedetto Carissimo, il quale – come dicono i *Gesta* – aveva sottratto all'autorità della Chiesa romana le province della Marittima e della Sabina, stabilendovi dei funzionari del senato.[2] Il nuovo pontefice reagì a questa politica comunale nominando un rettore papale per la Campania nella persona del proprio cugino Landone di Montelongo.[3] La nomina è piena di significato, poiché manifesta l'intento politico di Innocenzo III di « ricuperare » le province meridionali del suo dominio grazie ad un'azione condotta personalmente e con uomini a lui legati e nuovi rispetto alla consorteria del comune di Roma. D'altra parte, la scelta rivela come il nuovo rettore non dovesse limitare la propria azione alla Campania papale. Landone aveva partecipato attivamente alle recenti vicende politiche e militari nel territorio del regno, schieratosi dalla parte di Tancredi contro Enrico VI ed i suoi seguaci tedeschi, ma sconfitto e fatto prigioniero nel 1193.[4] La valorizzazione che ne fece Innocenzo III non era certo la più adatta per guadagnare gli animi dei signori tedeschi, rappresentando piuttosto una sfida ed una minaccia nei loro

1. Su questo personaggio v. gli accenni in TH. TOECHE, *Kaiser Heinrich VI.*, Leipzig 1867, 310; v. anche E. WINKELMANN, *Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig*, I, Leipzig 1878, 38.

2. *Gesta* VIII: *PL* 214, XXI B.

3. Conosciamo questa nomina attraverso i *Gesta* XXIII; *PL* 214, XLI B. Landone è il padre di Gregorio di Montelongo, cardinale e legato papale nella lotta contro Federico II. Cenni su di lui e la famiglia in MARCHETTI-LONGHI, *Gregorio* . . ., 18-19. Innocenzo III lo ricorda nella lettera del 14 giugno 1213, in cui chiede una prebenda a Vercelli per il figlio Gregorio: *PL* 216, 861.

4. V. i particolari nella *Chronica* di RICCARDO DA SAN GERMANO, 15.

riguardi. Ciò era in realtà nell'animo di Innocenzo III, il quale non era mosso soltanto dal suo programma di « ricuperare » le province meridionali del Patrimonio di San Pietro, ma anche dall'idea di esercitare un'influenza politica nel regno, e più precisamente nella regione confinante con il suo dominio, perché egli considerava il regno appartenere « ad ius et proprietatem ecclesiae Romane », diritto che gli venne riconosciuto dall'imperatrice Costanza, la quale aveva affidato alla tutela del papa il figlio Federico ed il governo del regno.[1]

Mosso da questa idea, Innocenzo III all'inizio del pontificato condusse nella regione di confine del regno un'azione di propaganda e poi un'impresa militare contro i dominatori tedeschi, ma l'una e l'altra finirono con un pieno insuccesso, che rivelò la sua impreparazione politica e militare. Cominciò ad inviare due cardinali, Giovanni di S. Stefano al Celio e Gerardo di S. Adriano, i quali dovevano indurre « le città, i conti e i baroni » alla resistenza contro Markward ed i signori feudali tedeschi della regione.[2] Ma dopo la morte dell'imperatrice Costanza (28 novembre 1198), i tre principali capi, Markward di Anweiler, Dipoldo di Vohburg, conte di Acerra, e Corrado di Marlenheim conte di Sora, decisero di compiere un'azione punitiva contro l'abate di Montecassino. Partiti dalla base di Corrado, Sorella,[3] invasero tutta la Terra di Lavoro giungendo il 7 gennaio 1199 a San Germano sotto il monastero. La spedizione tedesca aveva un carattere dimostrativo della propria potenza, perciò fu dura verso la popolazione locale, che dovette subire una violenta occupazione. La meta era il monastero, che aveva come abate il card. Roffredo, uomo politico e anche uomo d'arme, che con la sua

1. La frase citata è nella lettera di Innocenzo III ai vescovi ed al clero del regno, della metà di novembre 1198 (*PL* 214, 389: *Reg. Inn. III*, I, p. 619). Rimando al BAETHGEN, *Die Regentschaft* . . ., e a TH. VAN CLEVE, *Markward of Anweiler and the Sicilian Regency*, Oxford 1937.

2. *Gesta* XXIII; *PL* 214, XLI A, e RICCARDO DA SAN GERMANO, *Chronica*, 19.

3. « Sorelle congregato magno exercitu Teutonicorum » dicono gli *Annales Ceccanenses* (*MGH*, *SS*, XIX, 294, 50-51), che precisano i capi della spedizione: Markward, Dipoldo e Corrado.

forza ed il suo prestigio determinava tutta la situazione. Roffredo, assediato dai tedeschi nell'arroccato monastero, dopo la facile conquista di San Germano (8 gennaio) ricorse ad Innocenzo III, il quale colse subito l'occasione per farsi alleato il potente abate, che sino allora aveva condotto una politica pendolare tra papa e imperatore.[1] Il papa sperava, grazie ad un intervento militare ed una vittoria sui tedeschi, di stabilire la propria influenza in tutta la regione, presentandosi ai signori locali ed alla popolazione come il liberatore dagli invasori tedeschi. L'impresa fu affidata a Landone di Montelongo, nel suo ufficio di rettore della Campania, cui si diedero uomini e denari. Ma la spedizione di Innocenzo III non riuscì, perché i suoi non furono capaci di riconquistare San Germano, ed i due cardinali, con i soldati papali, furono costretti a ritirarsi nella cerchia del monastero assediato, insieme alla popolazione inerme che vi si era rifugiata dai dintorni.

In appoggio alla spedizione militare, Innocenzo III lanciò un drammatico appello per indurre i signori e la gente della regione a prendere le armi contro Markward ed i tedeschi. L'appello è rivolto agli abitanti di Capua, databile al periodo dell'inizio dell'assedio di Montecassino,[2] ma doveva valere ed estendersi a tutta la Terra di Lavoro. Troviamo in questa lettera del gennaio 1199 i motivi della propaganda antitedesca che Innocenzo III conduceva anche in altre regioni d'Italia, ma qui sviluppati in una forma più ampia e più violenta, che trae la sua origine dalla propaganda svolta in loco dai monaci di Montecassino e riflessa nelle loro fonti.[3]

1. V. la recente storia, per quanto piuttosto episodica, di L. Fabiani, *La terra di S. Benedetto. Studio storico-giuridico sull'Abbazia di Montecassino dall'VIII al XIII secolo*, 1, Montecassino 1968, 122-129. I rapporti dell'abate-cardinale con Innocenzo III furono molteplici e sono ancora da approfondire. Accenni nella biografia di Kartusch, *Das Kardinalskollegium*, 146-151.

2. *Ep.* 1, 555; *PL* 214, 513 (n. 558) e *Reg. Inn. III*, 1, 807-809. La lettera è datata dagli editori verso il 10-25 gennaio 1199.

3. Lo studio è da condurre con un confronto parallelo tra le lettere del papa ed i *Gesta* del suo biografo da una parte e dall'altra con le cronache

Tutti i crimini di guerra sono attribuiti dal papa ai tedeschi, nel tentativo di coinvolgere tutti nella lotta contro di loro, non solo quelli che avevano subito danni. Egli vuole spingerli a prendere le armi, giungendo a promettere (ma in forma vaga e non impegnativa) l'indulgenza della Crociata a chi scendesse in guerra contro Markward ed i suoi compagni.[1]

Ma anche questo appello, che tradisce l'imbarazzo in cui si trovava Innocenzo III e la sua incapacità a condurre l'impresa cui si era improvvidamente messo, riuscì senza effetto, come era rimasta inefficace la scomunica lanciata contro Markward.[2] Infatti anche una seconda spedizione di soccorso organizzata dal papa con grande profusione di denaro e con l'aiuto del conte di Celano, non riuscì a liberare il monastero. Soltanto dopo più di un mese di assedio (il 20 febbraio), Markward con i suoi si allontanò spontaneamente, indotto dalla grossa somma di denaro offerta dall'abate Roffredo e dal rappresentante del papa card. Gerardo.[3]

locali, precisamente gli *Annales Ceccanenses*, la *Chronica* di Riccardo da San Germano, gli *Annales Casinenses*.

1. « Nos igitur . . . ad defensionem vestram potenter intendimus et, siquidem opus esset, eamdem peccatorum remissionem concederemus omnibus, qui Mar(coal)di et suorum violentiam expugnarent, quam concedimus omnibus, qui contra Sarracenorum perfidiam ad defensionem orientalis provincie accinguntur, quin per eum impediatur terre sancte succursus ». Ho citato tutto il passo, poiché manifesta l'incertezza di Innocenzo III e il modo come intendesse di giustificare questa estensione dell'indulgenza della Crociata, che in quel momento gli stava a cuore, ma non era in atto.

2. La scomunica contro Markward ed i suoi seguaci era stata pronunciata dai legati di Innocenzo III nella Marca (v. lettera del principio marzo 1198: *PL* 214, 31 e *Reg. Inn. III*, 1, 57). Il papa la rinnovò solennemente all'inizio dell'impresa di Montecassino, ordinando ai vescovi e al clero della Calabria e della Puglia di farla conoscere al popolo: *PL* 214, 515-516 e *Reg. Inn. III*, 1, 81..

3. Baethgen, *Die Regentschaft* . . ., 13, che cita gli *Annales Ceccanenses* (p. 295), e giustamente critica i *Gesta* di Innocenzo III, che nascondono la sconfitta. La fonte più esplicita e sicura sono gli *Annales Casinenses* (a. 1198, p. 318), che dicono come l'abate fosse costretto a trattare con gli assedianti, perché era divenuto impossibile resistere nel monastero, dove si era rifugiata una moltitudine di uomini e di donne. Oltre la somma di denaro a Mark-

Markward usciva vincitore dall'impresa di Montecassino e lo stesso biografo del papa non esita a parlare di *trionfo*.[1] Il grande sconfitto era Innocenzo III, che tanto si era impegnato in questa guerra, in cui perse prestigio e denari,[2] senza raggiungere lo scopo principale che si era prefisso con il suo intervento, cioè di rendere sicuri i territori della Campania papale confinanti con il regno. Non molto tempo dopo, infatti, Dipoldo, che aveva capeggiata l'impresa di Montecassino a fianco di Markward, invase e tenne per alcune settimane due località della Campania vicine al confine, Torrice e Ripi, smantellando quei castelli con un preciso intento militare.[3] La politica di Innocenzo III, che perseguitava Markward implacabilmente e con tutti i mezzi, non riusciva tuttavia ad infrangere la sua potenza e le sue aderenze nella regione. Neppure egli riuscì a cambiare la situazione politica con la spedizione di Gualtieri di Brienne, mandato nel regno *in odium Teutonicorum*,[4] la quale, dopo un successo iniziale, si volse ad altre vie e terminò con la morte dell'avventuriero francese.

La zona di confine del regno rimaneva saldamente nelle mani dei signori tedeschi posti da Enrico VI. Dopo Dipoldo, il più agguerrito ed intraprendente era Corrado di Marlenheim, che possedeva una base strategica nel castello di Sorella,

ward, l'abate Roffredo dovette dare in pegno a Dipoldo alcuni castelli dell'abbazia (*ibidem*).

1. « (Marcualdus) capta villa, et fugatis militibus, tantus omnes terror invasit, quod, si cum illo triumpho protinus processisset, pene nullos invenisset suae malitiae resistentes »: *Gesta* XXIII; *PL* 214, XLIII.

2. Si veda la lettera del 25 gennaio 1199 ai tre arcivescovi ed ai familiari che reggevano la corte di Palermo, nella quale Innocenzo III vanta i propri successi contro Markward nella Marca e promette di mobilitare da varie parti d'Italia un forte esercito per fronteggiare la sua spedizione contro Montecassino: *PL* 214, 510-513 e *Reg. Inn. III*, 1, 802-806. Nella successiva lettera del 6 marzo 1199, diretta ai vescovi della reggenza del regno, il papa cerca di nascondere l'insuccesso del suo intervento in aiuto a Montecassino (la lettera è pubblicata da G. PAOLUCCI, *Il Parlamento di Foggia del 1240 e le pretese elezioni di quel tempo nel regno di Sicilia*, Palermo 1890, 30 doc. 3).

3. *Annales Ceccanenses*, a. 1198, 295.

4. RICCARDO DI SAN GERMANO, *Chronica*, 22.

ed aveva saputo mantenere il proprio feudo per tanti anni (dal 1191), ed in mezzo ad alterne vicende, grazie anche alla sua abilità e suoi modi di trattare gli italiani, sì che nei versi del « Carmen Ceccanense » del 1197 viene definito *dulcis in ore*.[1] Corrado aveva guadagnato dal successo dell'impresa di Markward contro Montecassino, e gli rimase fedele, nonostante la scomunica da cui venne anch'egli colpito, ed assicurò il suo predominio nei territori al di qua del Faro quando Markward si recò in Sicilia.[2] Anche dopo la morte di questo (settembre 1202), Corrado continuava ad agire indisturbato dalla sua rocca di Sorella dominante la bassa valle del Liri, libero di compiere azioni di guerra anche contro il confinante territorio papale, come l'incursione del 26 gennaio 1204 contro Bauco (l'odierna Boville Ernica) segnalata dagli *Annales Ceccanenses*.[3] Dopo la morte di Gualtieri di Brienne (14 giugno 1205) Corrado seguì Dipoldo di Vohburg nella riconciliazione con Innocenzo III, ottenendo anch'egli « cum suis », cioè il gruppo dei suoi fautori, l'assoluzione dalla scomunica, datagli alla fine del 1205 dai due legati papali inviati nella Terra di Lavoro, il cistercense fra Raniero ed il notaio apostolico maestro Filippo.[4] Questa sottomissione apparve come la rinuncia da parte dei signori tedeschi a continuare la lotta contro Innocenzo III, e l'accettazione della sua autorità nella regione. Anche alla corte di Palermo, dove si recò Dipoldo quale esecutore del papa, sembrava che le cose andassero bene, sì che il biografo di Innocenzo III, rivelando un eccessivo ottimismo poté scrivere: « Et sic omnes Theutonici, tam

1. « Roccae Sorae Corradus dulcis in ore »: *Carmen Ceccanense: MGH, SS*, XIX, v. 14 e 103, p. 289 e 291.

2. Corrado di Sorella venne espressamente scomunicato da Innocenzo III nel 1199 (v. la lettera dell'agosto 1199 in *PL* 214, 717), ma continuò a seguire la politica di Markward, collegato con gli altri signori tedeschi della regione (*Gesta* XXIV; *PL* 214, XLVI).

3. Il cronista dice che il colpo di mano, tentato nella notte, non riuscì e gli abitanti rigettarono i tedeschi: *Annales Ceccanenses*, 296.

4. *Gesta* XXXVIII; *PL* 214, LXVIII *B*. Per la cronologia di questi avvenimenti v. BAETHGEN, *Die Regentschaft . . .*, 93-97.

ultra Pharum quam citra, ad mandatum summi pontificis redierunt ».[1]

Era un'illusione, che lo stesso papa non condivideva, poiché nella lettera al conte di Celano del 6 dicembre 1206 denunciava la mancanza di perseveranza nel riconciliato Dipoldo,[2] ed ancora più di lui davano segni indubbi di voler riprendere la lotta antipapale i feudatari tedeschi rimasti nella regione. Il caso più clamoroso fu l'insidia tesa al notaio Filippo, durante la sua missione nella Puglia e nella Terra di Lavoro, da Sigfrido, il fratello di Dipoldo. L'increscioso episodio manifestava chiaramente al papa come i signori tedeschi non volessero a lui sottomettersi, né intendessero accettare quella pacificazione tra « tedeschi » e « latini » che era lo scopo della missione di Filippo, come dicono i *Gesta*. Ciò avrebbe infatti significato la fine del loro dominio, basato sulla loro superiorità militare e le loro iniziative di guerra.

In tale posizione era Corrado, che mirava ad allargare il proprio feudo, mirando anche ai vicini ed indifesi territori papali. Per fiaccarne la potenza ed eliminare il suo dominio, Innocenzo III si decise, alla fine del 1207, ad una spedizione militare contro di lui, che presenta somiglianze con quella tentata nel 1199 contro Markward. L'importanza che essa ebbe nei piani del papa e negli sviluppi della sua politica si rivelano dall'ampia narrazione data dai *Gesta*. ancora una volta fonte preziosa per conoscere la mente e l'azione di Innocenzo III.[3]

La spedizione rappresentava un intervento militare al di là dei confini del proprio stato, non giustificato da motivi di propria difesa o di rappresaglia, e neppure da un appello di soccorso come era stato il caso di Montecassino assediato nel 1199. Il papa volle apparire come capo spirituale, che per

1. *Gesta* XXXVIII; *PL* 214, LXVIII B.
2. *Ep.* IX, 195; *PL* 215, 1033 B.
3. *Gesta* XXXIX; *PL* 214, LXX-LXXIII. È importante il confronto con la narrazione degli *Annales Casinenses* (*MGH, SS*, XIX, p. 319) e con la *Chronica* di RICCARDO DA SAN GERMANO, 26, che però riferisce l'impresa di Sora soltanto nella sua seconda redazione.

motivi di giustizia e spontaneamente accorreva in aiuto alla popolazione di una piccola località di confine, Isola del Liri, perché, secondo i *Gesta*, era stata angariata e ridotta in povertà dalle imposizioni del conte Corrado. È evidente la sproporzione tra tale motivo, gonfiato in modo troppo ingenuo, ed i preparativi dell'impresa, che Innocenzo III affidò anche questa volta al rettore della Campania. Non era più il laico Landone di Montelongo, ma un cardinale da poco creato, Pietro Sassone, appartenente alla stessa cerchia locale dei suoi familiari e aderenti,[1] che aveva poteri più ampi essendo chiamato rettore delle due province della Campania e della Marittima. Ma nonostante « il grande esercito » raccolto dal rettore papale, il loro assalto per liberare gli abitanti di Isola non riuscì, perché Corrado fu abile nel difenderla, approfittando della sua difesa naturale costituita dal fiume che la circonda. Le truppe papali lasciarono ingloriosamente il tentato assedio ed in più Innocenzo III dovette sborsare una somma di denaro, che servì agli abitanti del luogo per concludere una pace con il potente signore tedesco. Corrado trionfava e pensava ad estendere il proprio dominio anche nel territorio pontificio di Veroli, dandone un segno ammonitore nella durezza con cui trattò gli abitanti di questa città, venuti a rendergli omaggio in occasione delle feste del Natale (1207). Il card. Pietro di nuovo intervenne, con una diffida che non avrebbe avuto alcuna pratica efficacia se non fosse accorso in suo soccorso l'abate di Montecassino, il card. Roffredo, con una propria spedizione di armati. Gli *Annales Casinenses* la presentano come un'azione di difesa contro le incursioni del conte Corrado nel territorio del monastero,[2] ma è più verosimile che ciò fosse l'occasione e la giustifica-

1. Pietro Sassone era di Anagni e fu chiamato a Roma da Innocenzo III, che lo promosse suddiacono e suo cappellano. Cominciò a servirsi di lui per affari temporali, mandandolo a Terracina nel 1203. Nel maggio 1206 lo nominò cardinale-prete di S. Pudenziana, al posto del card. Giordano. Notizie in KARTUSCH, *Das Kardinalskollegium*, 355-357.

2. *Annales Casinenses*, p. 319.

zione ufficiale, mentre la causa vera può vedersi in una sollecitazione, più o meno diretta, da parte del papa. Roffredo preparò bene l'impresa, stringendo un accordo segreto con gli abitanti di Sora, tra i quali aveva dei parenti, e ricorrendo all'aiuto dei signori italiani del posto, precisamente di Malgerio Sorello, uomo di guerra di cui il monastero si era già servito,[1] e dei « signori di Aquino ».[2]

Entrano così in scena, nell'impresa organizzata dall'abate di Montecassino, i capi della famiglia dei d'Aquino, che partecipano alla spedizione sia per i loro legami con il monastero, sia per il carattere e lo scopo che l'abate Roffredo diede ad essa, facendone un'azione condotta dalle forze locali per la liberazione del proprio territorio dal dominio dei signori tedeschi posti da Enrico VI e che ne erano divenuti gli incontrastati padroni. Grazie a questo spirito, che mancava nelle truppe papali della precedente spedizione, e ancor più grazie all'abilità dell'abate Roffredo, che si mise personalmente a dirigere le operazioni, i suoi soldati entrarono il 6 gennaio 1208 in Sora, abbandonata dal conte Corrado che si ritirò nella vicina altura di Planello. L'abate fu pronto a sfruttare questo primo successo, conquistando il giorno dopo il castello di Brocco e incalzando Corrado nel suo improvvisato rifugio, sì da costringerlo a chiudersi nel fortificato castello di Sorella. Ma subito Roffredo vi pose l'assedio e fu suo merito, secondo il racconto degli *Annales Casinenses*, se Sorella fu espugnata dopo più di un mese (il 16 febbraio) e Corrado fatto prigioniero insieme ai suoi uomini.[3]

I *Gesta* di Innocenzo III, ed anche gli *Annales Ceccanenses* e Riccardo di San Germano, attribuiscono invece la vittoria al pronto intervento del papa, che alla notizia della conqui-

1. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 23. A proposito dell'impresa di Gualtieri di Brienne.

2. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 26.

3. « Mense Februarii arx dicta (Sorella) noctu expugnatur a nostris, uno tantum de nostris ab hostibus audacter resistentibus caeso . . . Captus Corradus Sorellae cum universis qui fuerant illic inventi . . . »: *Annales Casinenses*, 319.

sta di Sora da parte dell'abate Roffredo, oltre al card. Pietro Sassone, rettore della Campania e Marittima, mandò una nuova spedizione fornita di uomini e di denari, alla quale mise a capo due personaggi conoscitori della regione: Stefano, monaco di Ceccano, che nel 1206 aveva nominato suo camerario,[1] ed il proprio fratello Riccardo.[2] In realtà la spedizione papale non fece che raccogliere i frutti della vittoria procurata dall'abile strategia dell'abate di Montecassino e dalla forza militare dei signori locali ch'egli era riuscito ad impegnare nell'impresa. Il nuovo e pronto intervento di Innocenzo III fu certamente provocato dal fatto che gli abitanti di Sora, al momento della liberazione della città dal dominio del conte tedesco, si erano dati all'abate di Montecassino « ad mandatum domini pape » dicono i *Gesta*,[3] e più chiaramente Riccardo di San Germano usa il termine feudale di « fedeltà » offerta al papa.[4] Mandando a Sora dei suoi rappresentanti, Innocenzo III intese prendere possesso della città, sulla quale cominciò ad esercitarvi le funzioni di un vero signore feudale, facendola presidiare dalle sue truppe e fortificare contro una eventuale riconquista tedesca, poiché si temeva un intervento da parte di Dipoldo. Ancora più esplicito si manifesta il programma di Innocenzo III al momento della resa di Corrado a Sorella, che non venne fatta all'abate Roffredo, bensì nelle mani dei tre inviati papali, cioè il camerario Stefano, il fratello Riccardo ed il card. Pietro, come dice Riccardo di San Germano, mentre i *Gesta* con una significativa omissione ricordano soltanto il secondo, anticipando il piano concepito

1. Anche questo personaggio della Curia innocenziana è assai interessante. Era nipote del card. Giordano († 1206), monaco e successivamente priore e abate del monastero cistercense di Fossanova. Nominato nel 1206 camerario papale, tenne quell'ufficio per tutto il pontificato di Innocenzo III, anche dopo la promozione al cardinalato (1212). V. notizie in KARTUSCH, *Das Kardinalskollegium*, 399-402.

2. Per Riccardo ed il suo precedente servizio nella politica di Innocenzo III, rimando alle biografie del pontefice ed a F. GREGOROVIUS, *Storia della città di Roma nel Medio Evo*, trad. it., II, Roma 1900, p. 686.

3. *Gesta* XXXIX; *PL* 214, LXXI B.

4. RICCARDO DA SAN GERMANO, *Chronica*, 26.

su di lui dal papa. In questa resa di Corrado di Marlenheim, come già in quella della città di Sora, non vi fu alcun accenno, né alcuna riserva rispetto al sovrano del territorio, Federico II.

Era il programma di Innocenzo III, che si mostrò più chiaramente trasferendo il prigioniero a Ceprano, cioè in territorio di dominio papale, e là facendo compiere l'ultimo atto della conquista, cioè la cessione al papa di due altre località facenti parte della contea di Sora: Rocca d'Arce e Pescosolido. La cessione fu eseguita dal cugino di Corrado, Ugo, che vi si era istallato, data in cambio della liberazione dei prigionieri tenuti dal papa. Ma non fu solo uno scambio, perché accompagnata da una grossa somma di denaro, elargita da Innocenzo III affinché il possesso in cui egli subentrava apparisse come un acquisto, non già una conquista di guerra.

Con questo atto, compiuto a Ceccano il 28 febbraio 1208,[1] aveva termine il feudo creato da Enrico nel 1191 al confine dello stato papale e cadeva l'ultimo baluardo della dominazione tedesca nella Terra di lavoro. Gli *Annales Ceccanenses* esaltano l'avvenimento, celebrato come la liberazione degli italiani dal « gravissimo giogo dei tedeschi », durato diciasette anni e segnato da guerre rovinose per la popolazione.[2]

Al dominio tedesco subentrava il dominio papale. Dopo dieci anni di lotta e di interventi senza successo, Innocenzo III otteneva al confine del suo stato un territorio di grande importanza strategica e politica, che in tempi molto lontani (Carlo Magno nel 787) era stato formalmente assegnato al dominio papale, ma non ricevuto, né più rivendicato.[3] Più

1. La data si può fissare grazie all'indicazione liturgica degli *Annales Casinenses*: « Prima igitur quinta feria quadragesima (quell'anno cadeva il 28 febbraio) Ugo (il cugino di Corrado) pro liberatione dicti Corradi et suorum Stephano camerario domini papae Innocentii et Richardo eiusdem germano roccham Arcis assignat recepta per eos a domino papa multa quantitate pecuniae et firma personarum et rerum securitate ».

2. *Annales Ceccanenses*, 296.

3. Le concessioni di Carlo al papa Adriano I del 787 allargavano il territorio papale delle precedenti « donazioni », e comprendevano nella parte meridionale la valle del Liri, con Sora, Arpino e Arce, a spese del ducato

che merito dell'azione del pontefice, si deve dire che furono da una parte l'intervento militare dell'abate-guerriero di Montecassino, che fece leva sul sentimento antitedesco della popolazione, dall'altra l'isolamento, in cui venne a trovarsi Corrado di Marlenheim in quella circostanza, a provocare la fine inaspettata del suo dominio. Subito il papa dimostrò di voler considerare il territorio della contea alla stessa stregua del Patrimonio di San Pietro, concedendo il 20 aprile agli abitanti di Sora, di Rocca d'Arce e di Pescosolido le libertà, gli usi e le consuetudini che erano stati loro accordati dai re normanni.[1] Il documento è assai importante, sia per l'arenga, dove Innocenzo III svolse il motivo a lui caro della libertà acquistata dopo il giogo della servitù tedesca grazie alla Chiesa romana, sia per il richiamo ai re normanni ed il completo silenzio sul sovrano di quelle terre, Federico II. Anzi, la sua sovranità viene implicitamente esclusa, poiché la concessione delle antiche libertà è subordinata alla fedeltà da portarsi al papa.[2]

Tuttavia, non si poteva compiere il passaggio al papa della contea di Sora senza una formale approvazione del legittimo sovrano. Forse Innocenzo III era in quel momento già in trattative con la corte di Palermo, perché il territorio passasse alla Chiesa romana nelle forme di una investitura feudale concessa al fratello del papa, Riccardo. L'autore dei *Gesta* la presenta come una spontanea iniziativa del giovane Federico II alla notizia della fine del dominio di Corrado di Marlenheim, ma è evidente che la concessione feudale rispondeva ad un preciso programma di Innocenzo III, di cui la corte di Palermo si prestò a farsi esecutrice.

Il racconto dei *Gesta* aiuta piuttosto a fissare la data in cui fu decisa l'investitura della contea di Sora al fratello del papa,

longobardo di Benevento: v. la conferma di Ludovico il Pio dell'817 nel *Pactum Ludovicinianum*, *MGH*, *Legum sect.* II, *Capitularia regum francorum*, I, Berlin 1883, n° 172, p. 353.

1. *PL* 215, 1382 CD. Nel registro sono indicati i destinari delle tre simili lettere.

2. « . . . Ut illis licenter utamini fidem nobis integram servando ».

data da collocare poco dopo la resa definitiva del conte Corrado (28 febbraio 1208), anche se si attese al 18 giugno per la solenne cerimonia feudale. Ciò viene confermato dal *Chronicon* di Burcardo di Ursberg, che a proposito del progetto matrimoniale tra Riccardo ed una nipote di Filippo di Svevia, presentato al papa nella primavera del 1208, dice che Riccardo « iam comes fuerat effectus pape suffragio ».[1] Non è da escludere che la notizia dell'elevazione del fratello di Innocenzo III a conte di Sora, giunta subito in Germania, abbia fatto sorgere alla corte dello Svevo l'idea di un matrimonio, che lo avrebbe legato alla famiglia del papa e gli avrebbe aperta la via della corona imperiale.[2] Ma certo un tale piano non corrispondeva alle idee di Innocenzo III, né allo scopo per cui aveva creato quel possesso papale al confine del suo dominio meridionale, perciò non dovette accettarlo, se gli fu offerto. Per quanto sentisse forti i legami del sangue e del luogo, e partecipasse alla concezione feudale propria delle grandi famiglie della sua Campania, prevalse sempre in lui la coscienza degli interessi superiori della Chiesa romana. Lo volle dichiarare espressamente nella lettera al conte di Celano del 6 dicembre 1206, dove affermò con forza che « pro nullo nato de muliere, nec etiam pro germano nostro, si esset in articulo in quo es, formam Ecclesiae deserere disponamus ».[3]

Il riferimento al proprio fratello Riccardo, anche se in un contesto generico ed a modo esemplificativo, può avere un certo significato in questa lettera al conte di Celano. Innocenzo III si era servito del fratello sin dall'inizio del pontificato, come strumento della propria politica verso la città ed il comune di Roma, ma aveva dovuto pagare questo servizio favorendo le mire ambiziose di Riccardo, che era divenuto una

1. Burcardo di Ursberg, *Chronicon*, 88-89.

2. V. Tillmann, *Das Schicksal der päpstlichen Rekuperationen* . . ., 359-360, e sopra p. 51, n. 2. V. anche J. Haller, *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, III, Stuttgart 1952, 384-385 e note.

3. *PL* 215, 1034 C.

potenza militare e finanziaria, consolidatasi nel 1204 con l'acquisto della terra di Poli e delle vicine località. Ancora non si era aggiunta l'altra grossa proprietà del castello di Valmontone, acquistata nel 1208 dai canonici lateranensi con un'operazione finanziaria dove il papa mise tutta la sua influenza,[1] ma già si delineava la sua posizione di grande signore feudale della Campania, con una sua forza ed autorità, simile a quella dei grandi feudatari della Terra di Lavoro e del Molise. Certo, Innocenzo III non prevedeva nel 1206 l'occasione che venne inaspettata grazie alla conquista di Sora e della sua contea per merito principale dell'abate di Montecassino. Questo fatto nuovo, che attribuiva al papa la signoria di un importante feudo di confine, lo indusse ad attuare il piano di un suo viaggio nel regno meridionale, cui già aveva pensato all'inizio del pontificato.[2] Era la prima volta che Innocenzo III usciva dai suoi domini, e lo scopo era diverso da quello dei precedenti viaggi papali. Stava per scadere il termine della

1. La signoria su Poli venne confermata da Innocenzo III in una bolla al fratello Riccardo del 9 ottobre 1204 (*PL* 215, 422-425), nella quale si accenna alle complicate vicende che portarono a quell'acquisto di proprietà da parte del fratello. L'acquisto di Valmontone è parimenti descritto dal papa in una lettera a Riccardo del 24 febbraio 1209 (*PL* 216, 13-15), nella quale si riporta il giuramento prestato a Ferentino, nel precedente ottobre, anche per il possesso feudale di queste terre. Non è però determinato se l'acquisto di Valmontone preceda la conquista di Sora dell'inizio del 1208. La data deve trovarsi in un documento dell'Archivio vescovile di Anagni, trasferito a Roma nel 1578, di cui possediamo solo un generico regesto nell'inventario: « Rogerius et Lando de Valle Montone consignant castrum Vallismontonis procuratori domini papae et homines dicti castri eidem praestant iuramentum fidelitatis »: V. FENICCHIA, *Documenti trasferiti dall'archivio vescovile di Anagni all'archivio di Castel S. Angelo nel 1578*, in *Mélanges E. Tisserant*, IV, Città del Vaticano 1964, 202 n. 33. L'acquisto di Valmontone fu certamente stimolato da Riccardo ed il papa accondiscese ai piani del fratello, che volle fare di quel feudo, vicino alle terre avite, il centro di una sua signoria nella Campania. Vi fece costruire un palazzo (ricordato in un documento del 20 marzo 1222 nel registro del card. Ugolino: « . . . iuxta palatium domini Riccardi Comitis »: G. LEVI, *Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, Roma 1890, 142 n. CXV) e nella divisione dei propri beni del 3 maggio 1226 assegnò Valmontone al primogenito Paolo: PRESSUTTI, LXXX-LXXXII.

2. Il viaggio è annunziato nella lettera al conte di Fondi del dicembre 1198: *PL* 214, 518 e *Reg. Inn. III*, I, 814-815.

reggenza del regno affidatagli dall'imperatrice Costanza, perché il 26 dicembre 1208 Federico II sarebbe uscito dalla sua tutela, e voleva compiere la propria opera di smantellamento del sistema politico instaurato da Enrico VI, soprattutto assicurandosi il controllo delle regioni confinanti con il dominio temporale papale grazie ad uomini di sua fiducia e da lui collocati negli uffici più importanti.

Il viaggio ebbe inizio dopo la celebrazione della festa dell'Ascensione a Roma.[1] Tutto doveva essere stato preparato in precedenza, in particolare doveva essere stato oggetto di accordi con la corte siciliana la solenne cerimonia dell'investitura di Riccardo, che era al seguito del papa, e che venne compiuta da uno speciale inviato di Federico II il 18 giugno a Fossanova, una delle ultime tappe di Innocenzo III prima di varcare i confini del Regno.[2] Seguì l'assemblea di San Germano (23 giugno), per cui egli si giovò del precedente del parlamento di Viterbo del 1207, costituì nuovi maestri capitani a sé ligi ed impegnò i signori locali alla fedeltà e aiuto militare al sovrano. Ciò significava mettere pace e tranquillità in quella regione sino allora sconvolta dalla occupazione dei tedeschi, e la presenza a San Germano del nuovo conte di Sora dovette consacrare la nuova signoria, anche se non viene espressamente nominato nella cronaca dell'assemblea di San Germano. Ne abbiamo la conferma nel fatto che Innocenzo III nel viaggio di ritorno a Roma volle fermarsi a Sora, rimanendovi dal 26 luglio al 20 o 21 settembre.[3] Tale prolungata permanenza indica chiaramente come non fosse

1. V. R. Ambrosi de Magistris, *Il viaggio di Innocenzo III nel Lazio e il primo Ospedale di Anagni*, « Studi e documenti di storia e diritto », XIX (1898), 365-378.

2. *Annales Ceccanenses*, 297.

3. Le date dell'arrivo e della partenza del papa sono indicate dagli *Annales Ceccanenses*, p. 297-298. Il periodo della dimora a Sora fu assai intenso per l'attività di Innocenzo III e della sua cancelleria. Importante per i nostri riguardi è la lettera del 5 agosto 1208, diretta ai signori ed agli abitanti della Campania, in cui prescrive l'uso della moneta romana detta del Senato: *PL* 215, 1449-1450.

occasionale, né provocata dai calori estivi, prestandosi vicine e più comode sedi nella Campania papale. Volle essere da parte di Innocenzo III una pubblica dimostrazione del fatto nuovo che la contea di Sora era entrata nell'ambito del dominio della Chiesa romana e che la considerava ormai alla stessa stregua delle città campane o del Patrimonio, dove si fermava svolgendovi la sua ordinaria attività di pontefice.

Seguì l'8 ottobre, ed è una successione cronologica che ancora manifesta tale disegno, il giuramento di fedeltà feudale chiesto al fratello per tutti i possessi ch'egli teneva dalla Chiesa romana, cioè Poli, Valmontone (l'uno e l'altro con le loro attinenze) e la contea di Sora. Innocenzo III volle compiere quest'atto nel palazzo episcopale di Ferentino e circondarlo di solennità, alla presenza dei cardinali che lo seguivano, di rappresentanti di Roma e della nobiltà campana (tra cui Landone di Montelongo). Anche l'investitura, nella forma della consegna di una coppa di argento dorato, venne compiuta dal papa insieme ai cardinali allo scopo di sottolineare che il rapporto feudale contratto da Riccardo si riferiva non alla persona del papa, bensì alla Chiesa romana rappresentata dai cardinali. Con tale atto, la contea di Sora veniva collegata e rinsaldata ai possessi di Riccardo nella Sabina e nella Campania, non era però ancora una integrazione politica e territoriale, perché nel giuramento del conte Riccardo fu introdotta la formula che riconosceva la sua dipendenza dal sovrano Federico II: « Salva fidelitate et salvo mandato regis Siciliae ».[1]

Si era dunque creata nel 1208 per opera del papa una situazione *sui generis* al confine meridionale dei suoi stati, grazie all'eliminazione del tedesco Corrado di Marlenheim e alla concessione dell'importante contea di Sora al fratello Riccardo, docile e diretto strumento nelle mani del pontefice, divenuto il vero padrone di quel territorio. Innocenzo III

1. Il testo del giuramento feudale di Ferentino è inserito nella lettera del papa a Riccardo del 24 febbraio 1209 sopra ricordata (*PL* 216, 13-15).

aveva raggiunto il suo scopo di rendere sicure da incursioni e minacce le due province della Campania e della Marittima, nel suo programma di restaurazione del Patrimonio di San Pietro. Non è forse senza connessione che proprio dopo la resa di Corrado spodestato da Sora, egli acquistò il castello di Falvaterra, vicino a Ceprano ed al confine del fiume Liri.[1]

I signori del luogo non dovevano essere entusiasti di quella signoria, che introduceva nella Terra di Lavoro un altro estraneo. In particolare i d'Aquino, che avevano collaborato con l'abate di Montecassino per eliminare il dominio del tedesco Corrado di Marlenheim, ora vedevano rivolti ad intero vantaggio del papa i frutti dell'impresa. Tuttavia il loro interesse li legava alla politica papale, e nel novembre 1210 si misero dalla stessa parte del nuovo conte di Sora, combattendo gli uni e l'altro contro Ottone IV, il quale aveva compreso l'importanza politica, oltre che militare, della nuova contea papale di Sora, e si era accampato di fronte alla città con l'intento di impadronirsene.[2] La sua conquista avrebbe rappresentato il ritorno del dominio tedesco nella regione, eliminato nel 1208, e tale era il programma di Ottone IV, come provò il contemporaneo tentativo, affidato a Dipoldo, di espugnare la città di Aquino, che però resistette grazie alla difesa che ne fecero i quattro « signori di Aquino », tra cui Tommaso, come abbiamo detto. In quella occasione la famiglia dei d'Aquino si allineò con il fratello di Innocenzo III nella resistenza ad Ottone IV. Ma non fu una alleanza, ed è degno di nota il fatto che la seconda redazione di Riccardo di San Germano, mentre sottolinea la resistenza dei d'Aquino aggiungendo a commento che erano fedeli al re Federico II, tralascia il racconto della difesa di Sora per opera di Riccardo, allo scopo di non esaltare colui che dieci anni dopo sarà spodestato dallo stesso Federico II.

La politica perseguita nella Terra di Lavoro da Inno-

1. *Liber censuum* ed. Fabre-Duchesne, I, Paris 1905, 8* n. 4. L'atto fu stipulato il 6 marzo 1208.

2. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 33.

cenzo III con l'investitura della contea di Sora al fratello Riccardo fu sviluppata nel 1210. Nel giugno di quell'anno il papa ottenne dal re Federico II la concessione temporanea *in pignore* dei territori appartenenti all'abbazia di Montecassino e di quelli dei signori d'Aquino, nonché della contea di Sora, come ricompensa delle spese e fatiche del pontefice nella reggenza del Regno.[1] In tale modo i signori d'Aquino, che nel 1208 avevano contribuito con le loro forze alla conquista di Sora e nel 1210 avevano resistito ad Ottone IV, venivano privati di alcuni loro redditi a favore del papa, loro nuovo signore. La concessione fu rinnovata nel dicembre dello stesso anno, notevolmente ampliata a favore del papa, perché Federico II rinunciava ad ogni diritto, utilità e uso in quei territori (cui vengono aggiunti i domini di Guglielmo Pagano) durante il periodo della pignorazione, obbligando i sudditi a prestare giuramento di fedeltà al papa e condizionando i loro servizi al sovrano di guerra e di pace *ad domini pape mandatum*.[2]

Una terza concessione, fatta da Federico II nell'aprile del 1212 quando era a Roma, estese questi diritti alla contea di Fondi e a tutto il territorio al di qua del Garigliano.[3] Il motivo addotto nella concessione, che le sopraddette terre erano di peso, più che di lucro al papa, date le forti spese che vi sosteneva, nascondeva un'altra, non ancora esplicita ragione, che muoveva Innocenzo III a chiedere a Federico II la concessione in pegno anche dei territori della contea di Fondi. Il suo signore feudale, Riccardo di Aquila, conte di Fondi dal 1186, da fautore dei tedeschi (aveva dato una propria figlia in sposa a Sigfrido, fratello di Dipoldo) si era avvicinato ad Innocenzo III ed era divenuto strumento della sua politica in quella regione, accettando la nomina a maestro capitano

1. Testo in J.-L.-A. Huillard-Bréholles, *Examen des chartes de l'Eglise Romaine contenus dans les rouleaux de Cluny*, in *Notices et extraits des manuscripts de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, xxi (1865), 347-348.
2. *Ibidem*, 22, 348.
3. *Ibidem*, 23, 349-350.

del regno, fatta dal papa all'assemblea di San Germano del 1208 insieme a quella di Pietro conte di Celano.[1] Mediatore di questo avvicinamento fu probabilmente il camerario papale Stefano, il quale intervenne in un successivo, importante atto compiuto dal conte Riccardo il 31 gennaio 1212: il testamento con cui, al posto del figlio Ruggero, che gli si era ribellato, costituiva la Chiesa romana erede di tutti i suoi possessi nella contea di Fondi.[2] Si profilava così un nuovo, grosso acquisto papale nella regione che già dominava grazie alla contea di Sora, dalla quale la contea di Fondi era separata mediante il territorio di Aquino. In vista di questa eventuale successione Innocenzo III chiese a Federico II, quando era a Roma, prima l'inclusione della contea di Fondi nell'ambito delle precedenti concessioni territoriali *in pignore*; poi a breve distanza (i due documenti portano ambedue la data dell'aprile 1212) la promessa che alla morte del conte Riccardo la contea di Fondi ed il territorio al di qua del Garigliano fosse alla libera disposizione del papa stesso.[3] Non si precisa di quale natura sarebbe stato il dominio del papa in quelle terre immediatamente confinanti con il territorio della Campania appartenente alla Chiesa, ma si può supporre che Innocenzo III intendesse attrarlo sotto la propria influenza politica, come aveva fatto per la contea di Sora. Erano gli anni decisivi per Federico II, che mercé l'appoggio del papa stava per raggiungere la corona della Germania e dell'impero, perciò il giovane sovrano volentieri largheggiava nelle concessioni richieste dal suo patrono.

Il progetto non ebbe seguito, perché alla morte di Riccardo conte di Fondi, alla fine del 1212, subentrò nel titolo e nei

1. Baethgen, *Die Regentschaft . . .*, 105 e precedenti. Le due nomine furono annunciate ai signori del regno (al di qua del Faro) dallo stesso Innocenzo III: *PL* 215, 1449 AB.

2. Testo nel *Liber censuum*, I, 257-259 n. XXIV. Alla fine del testamento, una clausola dice che alla sua morte il papa farà distribuire cento oncie d'oro dal vescovo e dal camerario Stefano, il che manifesta un intervento di quest'ultimo nella decisione del conte Riccardo.

3. *PL* 217, 301 BC, dal *Liber censuum*, I, 260-261 n. XXVIII.

domini il figlio Ruggero, contrariamente alle ultime volontà del padre.[1] Innocenzo III, forse stimolato da questo insuccesso, perseguì con più tenacia i suoi disegni sulla contea di Sora, e tre anni dopo ne ottenne da Federico II la definitiva cessione consacrata nella bolla d'oro emanata dall'imperatore a Spira l'11 ottobre 1215.[2] Il documento costituisce un vero passaggio di sovranità della contea di Sora (descritta nella sua estensione) dal regno di Sicilia alla Chiesa romana, poiché non si fa alcuna riserva di alto dominio feudale e si dice espressamente che d'ora in poi Riccardo terrà quelle terre dalla Chiesa romana « fidelitatis sibi praestito iuramento, servientes eidem de ipsis prout nobis servire tenebamini ». È chiaro come l'atto, formulato certamente d'accordo con Innocenzo III, voglia garantire al dominio papale quel territorio di confine, quale frutto e compenso della sua politica perseguita durante la reggenza del regno, e che il fratello Riccardo sia solo il mezzo e la figura giuridica per compiere la cessione di sovranità a favore della Chiesa.[3]

Tra la seconda concessione in pegno delle terre, tra cui anche quelle dei d'Aquino, e la bolla d'oro del 1215, si inserisce l'energica azione di Innocenzo III per la restituzione di Brocco, violentemente occupata da Tommaso d'Aquino. L'episodio non si può, in sé, sopravvalutare, perché dovevano essere frequenti i colpi di mano dei signori locali, favoriti dalla mancanza di un forte governo centrale, e dal fatto che quel castello si trovava nella condizione di essere praticamente staccato dal Regno, senza appartenere ancora al diretto dominio papale. Tuttavia appare in un contesto che lo innalza da episodio a segno di una politica. I d'Aquino rappresentavano forse l'unica famiglia nobile della Terra di Lavoro che si era opposta costantemente al dominio tedesco, non venendo a

1. B. AMANTE-R. BIANCHI, *Memorie storiche... di Fondi...*, Roma 1903, 98.
2. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici secundi*, I, pt. II, 427.
3. Sul valore della donazione di Sora e tutta l'opera di Innocenzo III v. BAETHGEN, *Die Regentschaft . . .*, 117-118.

compromessi, né allacciando con loro quei legami matrimoniali cui si indussero altre famiglie.[1] Ma dopo aver combattuto a Sora nel 1208 contro il tedesco Corrado di Marlenheim, si erano visto insediato nella contea uno straniero, il fratello del papa, e dopo la loro resistenza ad Ottone IV del 1210 avevano ancora subito la benevolenza del loro sovrano verso Innocenzo III, con il pegno delle terre appartenenti alla loro patria Aquino. Si delineava per la famiglia una condizione di tutela sotto il pontefice, ora all'apice della sua influenza nella Terra di Lavoro. Tale situazione deve aver spinto l'intraprendente e guerriero Tommaso d'Aquino al colpo di mano su Brocco, ed a porsi contro il papa, che si sapeva bene esserne il vero padrone, rifiutandosi di restituire il castello occupato, nonostante le sue ripetute richieste. Innocenzo III vide la gravità di questa piratesca occupazione dell'irrequieto signorotto locale, che minacciava di sgretolare quel dominio di Sora con tante fatiche conquistato e che ora si apprestava a divenire parte integrante dei territori papali. Nonostante egli dica nella sua lettera, per attenuare la propria richiesta di restituzione, che Brocco era un *modicum castrum*, pure costituiva uno dei castelli della contea, e la sua vicinanza con Alvito, il centro dei possessi paterni di Tommaso d'Aquino, poteva far temere una pratica annessione se si fosse a lungo tollerata l'occupazione del castello.

Di fronte all'occupatore Innocenzo III rivendica il diritto del fratello conte di Sora, sancito dal conferimento di quel feudo da parte di Federico II nel 1208, e forse da un ordine di restituzione venuto dal sovrano per le sue istanze, poiché il

1. Accenna, a questa politica matrimoniale dei signori tedeschi nella Terra di Lavoro. il Baethgen, *Die Regentschaft* . . ., 13 n. 1; ma si dovrebbe meglio studiare, nelle persone e nelle circostanze. Le fonti locali la presentano come un aspetto della violenta occupazione dei tedeschi, cui i signori del posto soggiacquero: così Riccardo da San Germano (*Chronica*, 21) per il matrimonio del fratello di Dipoldo, Sigfrido, con la figlia di Riccardo conte di Fondi, narrato al 9 febbraio 1199 (durante l'assedio di Montecassino) e per quello del figlio di Guglielmo, conte di Caserta, con la figlia di Dipoldo, nel medesimo anno.

papa insiste sul fatto che Tommaso tiene ingiustamente Brocco *contra regiam iussionem*. Tale particolare è abilmente sfruttato da Innocenzo III allo scopo di presentare il nobile d'Aquino, che un anno prima aveva reso omaggio a Federico II a Gaeta, come un ribelle al sovrano rifiutandosi di eseguirne gli ordini.

4. Onorio III e la fine del dominio papale su Sora

La lettera papale del 30 agosto 1213 dovette riuscire nel suo intento e Brocco fu restituita da Tommaso d'Aquino, perché nella bolla d'oro del 1215 il contestato castello è enumerato tra le località della contea, ora concessa in feudo perpetuo alla Chiesa romana.

L'impresa aveva dato occasione a quel signore locale di dimostrare le sue qualità di audace guerreggiatore, pronto a mettersi anche contro un papa come Innocenzo III e noncurante dei suoi richiami. Con questo suo atteggiamento, venne a cambiare la posizione della famiglia d'Aquino, che nel 1208 e 1210 si era allineata con la politica del papa e del fratello Riccardo, mettendosi contro i loro avversari, Corrado di Marlenheim e Ottone IV. Si delinea, con questo episodio del 1213, uno spirito ed un atteggiamento antipapale, e più precisamente di avversione alla politica perseguita nella regione da Innocenzo III, ed il capo ne è Tommaso d'Aquino.

Tale nuovo atteggiamento della nobile famiglia campana non era occasionale o temporaneo, perché continua negli anni successivi, come rivela un nuovo incidente, simile a quello del 1213, denunciato nel 1217 da papa Onorio III. Una lettera assai severa del successore di Innocenzo III ci fa infatti conoscere come due altri membri della famiglia d'Aquino avessero occupato, e tenessero nonostante le reazioni del conte Riccardo, Rocca di Rivovivo, località che faceva parte della contea di Sora, ricordata nella bolla d'oro del 1215 con il nome di *Rocca de vivo*, e che si deve identificare con Roccavivi, anche oggi appartenente alla diocesi di Sora. Riporto

per integro la lettera in Appendice 2, perché il Pressutti dà solo un insufficiente regesto.

Il precedente del 1213 aiuta a comprendere questa lettera di Onorio III del 5 settembre 1217, su cui non si è sinora posta l'attenzione. Rimane difficile individuare chi siano i due destinatari, poiché i nomi Adenolfo e Ruggero ricorrono frequenti nella famiglia d'Aquino al nostro tempo, ripetendosi nei vari rami. Osserviamo, tuttavia, che la lettera ci offre qualche elemento che apre la via alla loro individuazione. Si tratta di due personaggi di una certa importanza, che hanno soldati al proprio servizio, e che in tale qualità prima del 1217 hanno prestato un solenne giuramento alla presenza del vescovo di Sora, Pandolfo, ora defunto; inoltre, l'intestazione della lettera dice che Adenolfo appartiene al ramo di Alvito dei d'Aquino, mentre Ruggero non è dello stesso ramo, ma è un suo parente della medesima famiglia dei d'Aquino. Adenolfo e Ruggero non sono dunque fratelli, e pertanto è da escludere che si tratti dei due fratelli di tale nome che compaiono nel 1221 in un fatto d'armi,[1] ed in una questione di eredità.[2]

Data questa esclusione, e se vogliamo tenerci ai documenti a noi noti, una sola individuazione si presenta per Adenolfo *de Albeto*: quello del padre o del figlio di Tommaso d'Aquino. Non possiamo dire quale età avesse nel 1217 il figlio Adenolfo, il quale è ricordato probabilmente in un documento del 1228,[3] e che l'anno dopo resistette a San Germano contro l'esercito papale (insieme al padre di San Tommaso), e morì nel 1242 in età non avanzata poiché lasciò un figlio minorenne, sposatosi cinque anni dopo con la figlia naturale di Federico II.

Tali dati cronologici inducono a credere che prima del 1217 Adenolfo figlio di Tommaso fosse ancora troppo giovane

1. V. queste notizie in Litta-Scandone, tav. xii.

2. *Ibidem*.

3. Cfr. L. Genuardi, *Documenti inediti di Federico II*, « Quellen und Forschungen », 12 (1909), 239.

per svolgere una parte di capo-famiglia, giurando davanti al vescovo, insieme ai propri soldati, di rispettare i diritti del conte di Sora Riccardo.[1] Questa parte si addiceva bene, invece, al vecchio Adenolfo, uomo di guerra che nel 1196 – come abbiamo visto – era giovane e assai intraprendente, tanto che un anonimo poeta locale in quell'anno, lamentandosi contro le azioni guerresche dei d'Aquino, con una reminiscenza classica assai interessante lo paragona ad Egea (*Adenulfus alter Aegeas*), il giovane nobile napoletano menzionato da Tito Livio, che si oppose ad Annibale assediante Napoli.[2] Accanto ad Adenolfo combatteva nel 1196 un Ruggero di Aquino, e se la prima identificazione è accettata, è probabile che costui sia il Ruggero di cui parla la bolla papale del 1217, nuovamente compagno di imprese con Adenolfo di Alvito. Le parole severe di Onorio III, che denunziano le violenze dei due d'Aquino, concordano con le accuse rivolte ad Adenolfo e Ruggero d'Aquino nel 1196: « Hii dictant bella, cedes, immensa flagella, dantes edictum ».[3]

I due signori aquinati si erano resi colpevoli nel 1217 di una duplice e grave violazione di patti giurati, riguardanti il conte di Sora Riccardo, il cui territorio dal 1215 apparteneva al papa in virtù della donazione federiciana. Essi, infatti, non avevano osservato il giuramento fatto di non impedire in alcun modo che Roccavivi fosse occupata dal suo legittimo proprietario, il conte Riccardo di Sora, né la promessa giurata di rispettare il territorio della vicina contea.

Possiamo ricostruire il tempo e le circostanze dei patti, cui fu-

1. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 18.

2. I versi sono riportati da Riccardo da San Germano, *Chronica*, 18 e la citazione è di Tito Livio, l. xxiii, c. 1, 9. Litta-Scandone (tav. vii), non individua la citazione liviana. Crede anche che nel 1210 Adenolfo fosse morto, perché non è ricordato tra i *domini de Aquino* che difesero la propria città in quell'anno: ma l'argomento non è probativo, e bisogna aggiungere che Riccardo di San Germano aveva interesse a ricordare il figlio Tommaso, elevatosi a grande potenza quando egli narrava quei fatti, piuttosto che il padre Adenolfo, già morto quando il cronista scriveva.

3. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 18.

rono vincolati Adenolfo e Ruggero. Artefice ne era stato il vescovo di Sora, Pandolfo, che al momento della lettera di Onorio III (5 settembre 1217) era morto.[1] Però il papa, signore feudale della contea di recente annessa al dominio della Santa Sede, non doveva essere rimasto estraneo alla conclusione di quegli accordi locali, e dietro il vescovo del posto si deve riconoscere la sua opera. Onorio III si richiama all'atto notarile redatto al momento della conclusione dei patti, e dalle sue parole risulta che in quel momento Roccavivi non era ancora entrata in possesso del conte Riccardo. Dunque ci troviamo ad una data di poco successiva alla donazione federiciana dell'11 ottobre 1215, nella quale espressamente si nomina Roccavivi tra i territori annessi alla contea di Sora, che dovevano andare alla Chiesa romana. La località costituiva un nuovo territorio rispetto ai castelli menzionati nel 1208 come appartenenti alla contea di Sora allora concessa in feudo da Federico II a Riccardo: [2] nel 1215 venne formalmente incorporato alla contea e donato alla Chiesa romana, ma non doveva essere subito entrato in possesso del conte Riccardo, se al momento del patto di Sora con i d'Aquino egli ancora non lo teneva, e la sua occupazione da parte del nuovo signore era minacciata dalla rivendicazione dei d'Aquino in base a certi loro diritti su quel territorio.

Poiché la lettera di Onorio III è scritta a poco più di un anno di distanza dalla morte di Innocenzo III, questi dati convergenti fanno concludere che il patto con i d'Aquino fu concluso sotto questo pontefice, poco dopo la bolla d'oro di Federico II dell'11 ottobre 1215, a corona della sua opera svolta con grande tenacia dal 1208.

1. Per merito della lettera di Onorio III possiamo stabilire che nel settembre 1217 era morto il vescovo Pandolfo, ricordato in un documento del giugno 1211 (cfr. C. Marsella, *I vescovi di Sora*, Sora 1935, 72). Rimane il problema se la sede sia rimasta vacante sino al 1221, anno in cui Onorio III consacra un nuovo vescovo (v. Pressutti, 569) oppure vi sia stato tra la fine del 1217 ed il 1221 un altro vescovo.

2. Roccavivi è nominata nella bolla d'oro di Federico II del 1215 nella forma *Rocca de vivo*.

Se l'Adenolfo di Alvito della lettera di Onorio III è il padre di Tommaso d'Aquino, contro le cui invadenze nel territorio della contea di Sora aveva dovuto opporsi Innocenzo III nel 1213, più chiaro appare il suo intendimento nel 1215-1216 di volere impegnare la famiglia d'Aquino a non ripetere riguardo a Roccavivi l'impresa di Brocco condotta da Tommaso d'Aquino. In ogni modo, anche trattandosi di parenti, risulta sempre sicura la connessione tra la protesta di Innocenzo III del 1213 contro Tommaso d'Aquino e quella di Onorio III del 1217 contro Adenolfo e Ruggero della medesima famiglia, provocate ambedue dalle violazioni dei d'Aquino contro il dominio papale nella contea di Sora.

Anche dopo che si era risolto l'incidente di Brocco del 1213, i membri di quella guerresca famiglia costituivano un pericolo per la politica instaurata da Innocenzo III nella Terra di Lavoro, minacciando direttamente i territori del nuovo feudo papale. Le garanzie richieste dopo la donazione del feudo e fatte solennemente giurare mediante l'opera del vescovo di Sora, erano pienamente giustificate, ma si dimostrarono inutili. Morto il vescovo Pandolfo e morto Innocenzo III, il creatore del dominio papale di Sora, i d'Aquino credettero di approfittare della nuova situazione di debolezza determinatasi per il conte Riccardo, non più nella privilegiata condizione di fratello del papa. Non curandosi di tutti i giuramenti solennemente giurati, fecero occupare da propri uomini Roccavivi, mettendo avanti il pretesto dei loro diritti, e condussero incursioni predonesche nel territorio della vicina contea, facendo bottino.

Onorio III dimostra nella sua lettera del 1217 la volontà di seguire l'atteggiamento fermo e la politica di Innocenzo III, perciò intervenne contro i due spregiudicati signori d'Aquino, che scalzavano l'opera compiuta dal suo predecessore. Essendo morto il vescovo Pandolfo dopo la conclusione del patto di Sora, si valse di un'altra autorità religiosa locale, l'abate del monastero benedettino di San Domenico in Sora, e minacciò di intervenire con tutto il peso della sua autorità

spirituale e temporale se non abbandonavano Roccavivi e restituivano la preda rubata agli abitanti della contea di Sora.

Non sappiamo quale effetto abbiano avuto le gravi minacce di Onorio III del 1217 contro i d'Aquino. C'è indubbiamente una successione e connessione tra la bellicosa politica antipapale, condotta da questa famiglia dal 1213 al 1217 per ambizioni locali, e la politica condotta in quella regione da Federico II a partire dalla fine del 1220, inaugurata con l'elevazione ad alti uffici di Tommaso d'Aquino ed in misura minore del cugino Landolfo.

Alla fine del 1220, Federico II, assicuratasi la corona imperiale dal papa Onorio III (22 novembre), si fermò in alcuni centri della Terra di Lavoro, e nella seconda metà di dicembre tenne a Capua la Curia generale del Regno. Ivi enunciò solennemente il suo programma di ripristinare la propria autorità di sovrano, richiamandosi allo stato esistente sotto la dinastia materna dei Normanni e cassando implicitamente sia quanto era stato fatto dai tedeschi del padre Enrico VI e dello zio Filippo, sia l'opera di Innocenzo III, da lui confermata nei primi anni di regno. È significativo l'ultimo paragrafo delle costituzioni capuane, che rivendica la restituzione di tutti i feudi e diritti alienati dal tempo dei Normanni « nonostante contradictione vel alienatione alicuius »,[1] clausola in cui possiamo vedere un tacito riferimento alla donazione del 1215 della contea di Sora alla Chiesa romana. Nella Curia di Capua, inoltre, si rafforzarono ed allargarono i poteri del Gran Giustiziere, l'ufficio più alto nell'amministrazione del Regno, e quelli minori e più circoscritti del Giustiziere.

Si noti la coincidenza non fortuita delle nomine di Tommaso e di Landolfo d'Aquino. Al principio del dicembre 1220, dopo l'incoronazione romana, Tommaso è nominato conte di Acerra, titolo assai elevato che predisponeva alla nomina a Capitano e Gran Giustiziere della Puglia e Terra di Lavoro,

1. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 93.

conferitagli poco dopo al principio del gennaio 1221; il 13 dicembre il suo cugino Landolfo è nominato a San Germano Giustiziere della Terra di Lavoro, costituito pertanto dipendente da Tommaso. Segue immediatamente (tra il 15 e il 18 gennaio 1221) la riconquista della contea di Sora, tolta a Riccardo senza troppa resistenza nonostante fosse dominio papale. Federico II fu abile e volle premunirsi di fronte ad un eventuale reclamo del papa, non svolgendo contro Sora alcuna azione militare, ma provocando una rivolta interna dei suoi abitanti (somiglia a quella suscitata nel 1208 dall'abate di Montecassino), per cui la città si diede a lui senza guerra. Resistettero però i castelli della contea, ed a Rocca d'Arce la resistenza fu capeggiata dal card. Stefano.[1] Era il figlio del conte Riccardo, che abbiamo visto a fianco di Innocenzo III nella predicazione ad Orvieto. Ora, seguendo il genio della sua gente, si metteva a fare l'uomo di guerra, per mantenere il possesso feudale che lo zio aveva creato a favore del padre e della sua famiglia. Ma la resistenza non fu lunga ed il card. Stefano dovette cedere di fronte alle forze del conte Ruggero di Fondi, mandato da Federico II contro la rocca. Finiva così, senza scosse e senza lasciare traccia, quella signoria papale nella valle del Liri, formata con tanta fatica da Innocenzo III.

L'atteggiamento tenuto da Onorio III per la circostanza non è chiaro, ma in complesso manifesta debolezza verso Federico II. Dopo la promulgazione della costituzione di Capua *De resignandis privilegiis*, fece un passo presso l'imperatore per il timore che con essa « privilegia dudum a vobis ecclesiae Romanae indulta deberent penitus irritari »; ma Federico II gli rispose con una assicurazione generica il 3 marzo 1221,[2] che la conquista di Sora doveva smentire. Nessuna protesta ufficiale fece Onorio III per questa perdita di dominio papale, mentre nel 1217 aveva dichiarato ai signori d'Aquino di essere obbligato a difendere il territorio della

1. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 93.
2. *MGH, Const.*, ii, 547-548.

contea di Sora che Riccardo *teneva dalla Chiesa*. Ma ora, nel 1221, di fronte al vecchio pontefice c'era l'imperatore potente, che Onorio III non voleva inimicarsi perché proprio in quei mesi moltiplicava le proprie insistenze onde indurlo a partire per la Crociata. A favore di quel precario dominio svolse solo un'azione indiretta, perché sappiamo che poco dopo (1 luglio) diede al conte Riccardo una somma promessa « pro facto Rocce Arcis »,[1] somma certamente destinata alla difesa che ne fece il figlio card. Stefano.

Tale remissione di Onorio III non è tuttavia da giudicare come una manifestazione di una sua debolezza ed incapacità a difendere i diritti della Chiesa romana. C'era in Onorio III una diversa concezione di fronte alla politica territoriale perseguita da Innocenzo III, per cui non reagì di fronte alla perdita di quel feudo al di là dei confini del proprio stato. Inoltre, egli non vedeva bene la potenza militare e finanziaria acquistata dal fratello e dalla famiglia di Innocenzo III. Essa divenne più pericolosa dopo che Riccardo, perduta la contea di Sora, pose i suoi sforzi ed i suoi mezzi ad acquistarsi un dominio nella città e nel territorio di Ostia, approfittando della difesa che ne fece contro i Bovazzani e grazie alla fiducia ed all'appoggio datogli dal card. Ugolino, vescovo di Ostia ed a lui vicino per legami di parentela ed orientamenti politici.[2] La tensione provocata da queste divergenze di linea politica del papato degenerò nel 1225 in uno scontro tra Riccardo ed i nipoti di Onorio III, i Savelli, costringendo il pontefice ad abbandonare Roma. Ma rimaneva la questione di fondo, rappresentata dall'abbandono della politica di Innocenzo III, che sarà invece ripresa dal card. Ugolino diventato Gregorio IX.

1. Il pagamento della somma diede origine a contestazioni, perché era andata perduta la lettera del papa che la prometteva: testo in *Liber censuum* . . ., 13*.

2. V. per tutte queste vicende R. Brem, *Papst Gregor IX. bis zum Beginn seines Pontifikats. Ein biographischer Versuch*, Heidelberg 1911, 56-60, e G. Levi, *Registri dei cardinali Ugolino d'Ostia e Ottaviano degli Ubaldini*, Roma 1890, xvii e documenti del *Registro*, 142-147 n. cxv-cxx.

Riccardo di San Germano fa seguire immediatamente al racconto della conquista della contea di Sora la notizia che Tommaso d'Aquino era stato nominato da Federico II conte di Acerra e poi Capitano e Gran Giustiziere della Puglia e Terra di Lavoro. Possiamo vedere un rapporto tra i due fatti, presentati successivamente dal cronista fautore di Federico II. L'elevazione di Tommaso, prescelto tra gli altri membri della famiglia d'Aquino, costituiva un premio ed un riconoscimento dato a colui che nel 1213 aveva subìto le ire di Innocenzo III per avergli tolto un castello, ora definitivamente sottratto al papa insieme a tutto il territorio della contea di Sora; suo padre o suoi parenti avevano subìto nel 1217 ancora più gravi ire papali, per tentate imprese guerresche contro il medesimo territorio della contea di Sora, imperterriti l'uno e gli altri anche di fronte alla minaccia di pene spirituali. Federico II aveva bisogno di uomini che avessero dato tali prove di capacità guerresche anche contro il pontefice, per realizzare il proprio programma politico, che per ora si limitava ai territori settentrionali del suo Regno materno, ma già si delineava in antitesi con tutta l'azione svolta da papa Innocenzo III.

Tommaso d'Aquino per il suo spirito guerresco ed antipapale si era guadagnata la fiducia dell'imperatore, e subito diede prove di queste sue qualità. Nella primavera del 1221, poco dopo la promozione a Capitano di tutte le province del continente eccetto la Calabria, partecipò alla guerra contro Tommaso conte di Celano e del Molise, e fu il capo militare della difficile impresa, al fianco di Federico II.[1]

Nello stesso tempo Tommaso d'Aquino, approfittando della sua giurisdizione, che si estendeva dalla Terra del Lavoro alla Puglia, si mise a svolgere un'azione di molestia contro i Beneventani. Il precedente del 1213 fa pensare ad una vendetta del potente Gran Giustiziere contro il Comune, che alcuni anni prima lo aveva sconfitto e fatto prigioniero. Ma

1. V. E. Jamison, *I conti di Molise e di Marsia*, in *Convegno storico abruzzese-molisano . . .*, I, Casalbordino 1933, 47.

Benevento era sotto la sovranità papale, e la sua azione colpiva non solo il Comune cittadino, ma anche i diritti del pontefice. Onorio III ne fu preoccupato e si rivolse con circospezione a Federico II il 14 maggio del 1221, perché facesse cessare le molestie inferte ai Beneventani in particolare da Tommaso, proponendo che costui, se avesse reclami da far valere (sono forse gli strascici della sua avventura del 1213), ricorresse al giudizio del papa a Roma.[1]

Quale differenza tra il tono dimesso di questa lettera del 1221 e quella del 1217 del medesimo Onorio III! Essa è preziosa per noi, indicando come Tommaso d'Aquino, divenuto il principale cooperatore di Federico II nel Regno, continuava nelle azioni e nei propositi rivelati dalla lettera di Innocenzo III del 1213, senza alcun riguardo per le proteste papali. È infatti assai difficile che il potente Gran Giustiziere abbia lasciato il campo di Boiano, dove si trovava con l'imperatore, per andare a Roma e sottomettere al giudizio del papa le proprie controversie con i Beneventani, come troppo ingenuamente chiedeva Onorio III. Fu un passo inutile e non ponderato del pontefice, che non fece affatto diminuire la fiducia di Federico II nel conte di Acerra, anzi avrà contribuito a dimostrarne ancor più lo spirito intraprendente e antipapale.

La potenza di Tommaso d'Aquino cresceva, divenuto, per i suoi alti uffici e la sua posizione presso l'imperatore, il membro più illustre ed il capo morale della famiglia dei d'Aquino. Perciò a lui si rivolsero nell'aprile 1221 i suoi parenti Landolfo (non è il padre di S. Tommaso) e Adenolfo d'Aquino, perché li aiutasse nella loro controversia con Roberto di Bussone, che aveva fatto prigioniero un loro fratello e ucciso un altro dato in ostaggio.[2] Poco dopo, il 1 settembre dello stesso anno, Tommaso dirime con altri parenti una seconda questione, di natura patrimoniale e interessante l'eredità del proprio padre Adenolfo.[3]

1. Lettera pubblicata in *MGH, Epistolae saec. XIII*, I, n. 173, 120.
2. Litta-Scandone, tav. XII.
3. *Ibidem*.

Nel 1225, dopo la vittoriosa fine della guerra contro il conte di Celano e Molise, l'astro di Tommaso risplendeva più alto, e per merito suo la modesta famiglia d'Aquino, sino allora rimasta chiusa nell'ambito provinciale di una terra di confine, si era elevata al primo rango nel Regno. Perciò il suo cugino Landolfo, che probabilmente doveva a Tommaso la propria elevazione all'ufficio di Giustiziere della Terra di Lavoro, volle imporre quel nome, circondato di gloria e di potenza, al figlio che la Provvidenza in quel momento gli dava; ed è probabile che secondo l'uso del tempo il piccolo Tommaso, figlio di Landolfo, sia stato tenuto al fonte battesimale da Tommaso conte di Acerra.[1]

Poco dopo questa nascita del nuovo fiore della famiglia d'Aquino, muore Onorio III (1227) e viene eletto pontefice il card. Ugolino di Ostia, Gregorio IX, che riprende le grandi linee della politica di Innocenzo III, e si pone in lotta con Federico II, giungendo alla crociata contro di lui del 1229, condotta nel suo territorio. Sora diventa nuovamente campo di battaglia e l'esercito dei « clavisegnati », con a capo il conte di Campania, riesce a conquistare la città, salvo la rocca superiore rimasta in mano ai fedeli di Federico II.[2] Alla conquista militare il papa fece subito seguire una lettera rivolta agli abitanti di Sora (29 agosto 1229), nella quale è evidente il richiamo alla politica innocenziana. Gregorio IX infatti comincia esaltando il *ritorno* della città al dominio della Chiesa romana « ad quam non erat dubium vos spectare » e si fa prodigo di privilegi concedendo a Sora gli stessi benefici che godevano le città della Campania papale.[3]

Ma il ritorno della contea di Sora al dominio pontificio instaurato da Innocenzo III, fu assai breve ed effimero. Federico II vide subito l'importanza di quella conquista e reagì

1. Nei documenti del Regno, che nominano San Tommaso, compare sempre la forma *Thomasius de Aquino*, la stessa usata per il conte di Acerra sin dalla lettera di Innocenzo III, a preferenza di quella, più dotta, *Thomas*.

2. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 157.

3. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friederici secundi*, III, 144.

prontamente, mandando contro Sora Tommaso d'Aquino. C'è indubbiamente un significato in questa spedizione dell'antico avversario di Innocenzo III, ma forse proprio per questo motivo gli abitanti di Sora e le truppe papali ivi concentrate resistettero all'assalto del conte di Acerra, e Riccardo di San Germano aggiunge: « Ipsum Sorani recipere contempserunt ». Dovette muoversi lo stesso imperatore, il quale investì Sora con truppe preponderanti alla fine di ottobre. La città fu costretta alla resa, resistette però la rocca di Sorella. Federico II volle vendicarsi della città ed impedire che fosse nuovamente riconquistata da parte del papa, mettendola a ferro e fuoco, mentre i soldati dell'esercito pontificio fuggirono nei monti vicini. L'infelice città pagava tragicamente non già le proprie colpe, come scrisse Riccardo di San Germano in un amaro distico,[1] bensì la sorte di essere stata oggetto di conquiste e di contese tra papato e impero per quasi un quarantennio, subendo il giuoco politico iniziato nella regione da Enrico VI con l'installazione dei suoi signori tedeschi, e che Innocenzo III aveva cercato di stabilizzare integrando la contea di Sora al dominio della Campania papale. Il tentativo di Gregorio IX di riprendere la politica innocenziana finiva miseramente e Sora era ormai tornata in modo definitivo al diretto dominio del regno di Federico II, che ebbe occasione di visitare, pacifico sovrano, nel 1240 e nel 1242.[2]

★

Durante queste tristi vicende di guerra, che ebbero come protagonista, a fianco dell'imperatore, Tommaso d'Aquino, cresceva nella natìa Roccasecca il figlio di Landolfo, che portava il nome del potente prozio. Ma il piccolo Tommaso d'Aquino, venuto alla luce sotto tali auspici, non riuscì a cono-

1. Ecco i versi di Riccardo da San Germano (p. 163):

Vi caperis, vi capta peris merito peritura
Sora ruis, tua dampna luis, sero reditura.

2. Riccardo da San Germano, *Chronica*, 206 e 215.

scere il mondo pieno di guerre e di ambizioni in cui la famiglia d'Aquino viveva, perché vi fu sottratto dalla decisione del padre di chiuderlo all'età di cinque anni entro le mura claustrali della vicina Montecassino.

Se non fu *la provvida sventura* a collocare il piccolo San Tommaso tra i monaci di Montecassino, bensì ambizioso disegno paterno di farne un potente, sull'esempio dei grandi abati del monastero, guerrieri e cardinali,[1] fu certo opera della Provvidenza aver distolto il pronipote omonimo del bellicoso ministro di Federico II dai sentieri di grandezza politica cui pareva fosse avviato per il suo nome e la sua parentela. Isolato dai legami familiari e dai rumori mondani di casa d'Aquino, il figlio di Landolfo aprì la propria intelligenza e crebbe a Montecassino, nella feconda contemplazione religiosa e nella iniziazione allo studio, che gli segnò la via non delle armi, ma dell'Università di Napoli e lì del nuovo Ordine domenicano. Avviato verso quei sentieri più alti, rimase lontano dalle vicende politiche che avevano coinvolto ed innalzato la propria famiglia. Più tardi, nei due anni trascorsi, detenuto dai suoi, nel castello di Monte S. Giovanni (1244-1245), certamente dovette ascoltare il racconto delle imprese ed i contrasti con il papa dei d'Aquino nel territorio della contea di Sora, che si estendeva dall'altra parte del fiume Liri e si poteva contemplare dall'alto di Monte S. Giovanni.[2] Era una storia passata, non più attuale per la mutata situazione politica, che non poteva distrarlo dal suo ideale. Per altra via egli si incontrò con Innocenzo III, quando ne conobbe gli scritti teologici, le decretali e le costituzioni conciliari.[3] Furono gli anni in cui San Tommaso d'Aquino stu-

1. Bartolomeo di Capua dice espressamente che il padre Landolfo fece entrare nel monastero Tommaso sperando che divenisse poi il capo dell'abbazia cassinese: WALZ, *San Tommaso d'Aquino . . .*, 12.

2. V. le biografie del Santo ed in particolare l'articolo di A. WALZ, *Il detenuto di Montesangiovanni. Orizzonti di Ciociaria,* « Memorie domenicane », n. s. XXXII (1956), 162-172.

3. Le citazioni esplicite ed implicite di Innocenzo III negli scritti di San Tommaso sono moltissime. Ne ho segnalate alcune, per la dottrina eucari-

diava intensamente e si preparava, secondo Bartolomeo da Lucca, alle sue grandi opere nel convento domenicano di Santa Croce a Colonia (1248-1252), mentre il vecchio Tommaso d'Aquino terminava la propria vita di guerre e di potenza in Siria (1251), perseguito dai fulmini di Innocenzo IV.

stica, nello studio, ripubblicato in questo volume: *Innocenzo III teologo dell'Eucarestia*, 404-410. È poi da ricordare il commento teologico di San Tommaso alla costituzione dogmatica *Firmiter credimus* del IV concilio lateranense, cui ho fatto cenno nel mio articolo: *Il IV concilio lateranense*, « Divinitas », V (1961), 283-286.

APPENDICE

1

1213, agosto 30. Innocenzo III all'arcivescovo e ai cittadini di Benevento perché pongano tra le condizioni per il rilascio di Tommaso d'Aquino la restituzione del castello di Brocco, appartenente al proprio fratello Riccardo.

ASV, *Reg. Vat.* 8, f. 158r ed. in *PL* 216, 900-901.

Archiepiscopo, iudicibus et consulibus Beneventanis. Licet nobilis vir Thomasius de Aquino cum sociis suis de mandato nostro captus non fuerit, volentes tamen indempnitati vestre paterna solicitudine precavere, sepe vobis super hoc scripta nostra direximus, qualia pro tempore novimus expedire. Ipse vero, et si quoddam modicum castrum germani nostri, quod dicitur Broccus, iniuste detineat contra regiam iussionem, unde gratum nobis existeret si per vos ad illud reddendum posset induci, ut non vestrum solummodo comodum, sed etiam nostrum procuraretis honorem. Liberationem tamen ipsius, qui propter hanc causam captus non fuit, nolumus impedire. Sed vobis utique credimus profuturum si nobis curaveritis in hac parte deferre, ut nos propensius ad vestrum inducatis profectum, etiam si conditionem ipsius oporteret vos propter hoc in aliquo facere meliorem, cum per divine miserationis auxilium potentes simus vobis in maioribus respondere. Vos ergo beneplacito nostro tanquam viri providi et fideles agatis quod utile fuerit et honestum, necessariam adhibentes cautelam ne circumveniri possitis; quia, quantum vobis valeat compositio inter vos et illum tractata sine nostro favore prodesse, vestra, sicut credimus, discretio non ignorat.

Datum Signie, III kal. septembris, pontificatus nostri anno sextodecimo.

2

1217, settembre 5. Onorio III ad Adenolfo di Alvito e a Ruggero di Aquino perché restituiscano Roccavivi a Riccardo conte di Sora.

ASV, *Reg. Vat.* 9, f. 152r. Regesto in P. Pressutti, *Regesta Honorii papae III*, I, Roma 1888 (d'ora in poi, Pressutti) 132 n. 768.

Nobilibus viris Adenulfo de Albeto et Roggerio de Aquino spiritum sanioris consilii.

Cum nil valeat homini si mundum universum lucretur, anime vero sue sustineat detrimentum, non sine causa miramur quod vos salutis et etiam fame proprie improvidi videmini comtemptores. Cum enim, sicut scitis, in istrumento publico plenarie perspeximus contineri, bone memorie P(andulphus) Soranus episcopus frater noster et vos ipsi cum pluribus de militibus vestris tactis evangeliis iuraveritis quod non eritis in futuro vel consilio neque operam dabitis per vos vel submissam a vobis personam vel etiam submittendam, quominus Rocca Rivi vivi ad manus dilecti filii nobilis viri Riccardi Sorani Comitis et eius heredum valeat pervenire, quin etiam si quid iuris haberetis in ea vel habituri essetis, eidem Comiti et heredibus eius liberaliter concesseritis. Nunc, obeunte predicto episcopo, Roccam detinetis eamdem, vel saltem sustinetis ab aliis detineri. Nec hiis contenti, pacem vel treguam inter vos et eumden Comitem iuramento firmatam, sicut accepimus, turpiter violantes, in terram ipsius hostilem fecistis incursum et exinde predam non modicam abduxistis.

Nolentes igitur Comiti prephato in suo iure deesse, in quo sumus in omnibus debitores, maxime cum teneamur ei terram, quam tenet ab ecclesia, defensare, nobilitatem vestram paterno affectu monemus et exortamur attente, per apostolica scripta firmiter precipientes mandamus quod, sicut indignationem divinam et nostram et infamiam vultis evitare humanam, efficiatis omnino quod Rocca ipsa in manibus libere Comitis predicti reddatur, vel, si forte in ea creditis aliquod ius habere, ipsam in nostris faciatis manibus assignari, eam dilecto filio . . . abbati Sancti Dominici Sorani nomini nostro tradendo, ut exinde faciamus cuiuslibet petenti iustitie plenitudinem exhiberi. Predam quoque, cum eam nequaquam retinere possitis salva conscientia vel honore, sine diminutione qualibet restituatis eidem.

Alioquim, nolentes tantam predicti Comitis et nostram iniuriam sustinere, in vos propter hoc specialiter excommunicationis sententiam promulgabimus, et faciemus per vicinas partes sollempniter pubblicari, et alias contra vos temporaliter et spiritualiter nichilominus procedemus.

Datum Ferentinum, Nonas Septembris, anno secundo.

III

RIFORME E INNOVAZIONI DI INNOCENZO III NELLA VITA RELIGIOSA

1. Innocenzo III e la vita religiosa

Nell'evoluzione delle istituzioni ecclesiastiche medievali il lungo pontificato di Innocenzo III ebbe un rilievo da tutti riconosciuto: ma richiede ancora studio ed approfondimento, sbarazzandosi dai luoghi comuni o di una generica esaltazione di questo pontefice o di una svalutazione della sua opera nel campo religioso ed ecclesiastico. In realtà l'importanza di Innocenzo III non viene solo dalla sua ricca personalità, bensì anche dal tempo in cui visse, in quell'esuberanza di sviluppi e di nuova vita ecclesiastica che segna il trapasso dal sec. XII al XIII, i due grandi secoli del Medio Evo tra i quali Innocenzo III – se è lecito il paragone manzoniano – si assise e si fece arbitro.

Rimettendo a studi più ampi l'esame complessivo dell'opera innocenziana rispetto alla vita e alle istituzioni della Chiesa, vorrei qui fermarmi su di un punto: il suo atteggiamento e la parte da lui svolta nei riguardi della riforma e delle innovazioni della vita religiosa regolare, esaminando brevemente le direttive della sua azione verso gli Ordini monastici, il clero di vita regolare e le nuove fondazioni religiose.[1]

È necessaria una premessa, cui solo accenno non potendo svilupparla in questa sede. In primo luogo non si deve partire da Innocenzo III vedendo in lui un innovatore, bensì occorre tener conto dei precedenti del suo pontificato ed in particolare dell'azione dei papi degli ultimi due decenni del sec. XII,

1. Rimando alle opere generali e particolari sul pontificato di Innocenzo III. La sua attività riformatrice è stata posta in evidenza da A. Fliche nell'art. *Innocent III et la réforme de l'Eglise,* « Revue d'histoire ecclésiastique », 44 (1949), 87-152 e poi nel vol. *La chrétienté romaine (1198-1274),* Paris 1950, 139-193 (*Histoire de l'Eglise* diretta da Fliche-Martin, vol. 10), ora tradotto in italiano (Torino 1968). Ricordo anche A. Di Palo, *Innocenzo III e gli Ordini religiosi. Benedettini e cistercensi,* Tipografia Vaticana 1957, estratto dalla tesi del medesimo titolo presentata nella Facoltà di Storia ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana, che l'autore gentilmente mi ha concesso di consultare. Insufficienti accenni nel recente *Handbuch der Kirchengeschichte,* III, 2, Freiburg 1968, a cura di H. Wolter, che si ferma prevalentemente sugli Ordini mendicanti (p. 214-229).

in genere trascurata, che invece furono ricchi di iniziative e di movimenti, preparando il terreno all'azione indubbiamente più vasta ed organica di Innocenzo III.[1] In secondo luogo non si deve dimenticare, studiando l'atteggiamento assunto da questo papa verso gli istituti religiosi, la sua personalità spirituale e la sua inclinazione verso la vita regolare. Sarebbe necessario penetrare nella sua formazione religiosa giovanile romana, iniziata presso il monastero di S. Andrea al Celio sotto la guida del maestro Pietro Ismaele[2] e poi sviluppata con la nomina a canonico di S. Pietro, dove partecipò alla vita comune di quel capitolo (anche se piuttosto rilassata) e acquistò il gusto della vita corale e liturgica.[3] Diventato papa, dimostrò la sua preferenza verso i religiosi, spesso scelti per importanti incarichi di legazioni o missioni particolari, specialmente i cistercensi, come Raniero di Ponza, che Cesario di Heisterbach dice essere il suo confessore.[4] Indubbiamente egli sentiva profondamente l'ideale religioso, e ne diede prova non solo aiutando i monasteri di Roma ed istituendone nuovi, come la certosa di Trisulti nel Lazio inferiore,[5] ma

1. Rimando, in genere, al mio lavoro: *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII . . .*, Milano 1962, I, 349-398; v. anche il più recente ed acuto studio di I. Dubois, *Les ordres religieux au XIIe siècle selon la Curie Romaine*, « Revue bénédictine », LXXVIII (1968), 283-309.

2. V. il mio art.: *Innocenzo III prima del pontificato*, « Archivio della Società romana di storia patria », LXVI (1943), 69-70.

3. V. oltre i rapporti di Innocenzo III con il capitolo di S. Pietro.

4. H. Grundmann, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, « Deutsches Archiv », 16 (1960), 437-546. Tra i cistercensi che ebbero frequenti rapporti e familiarità con Innocenzo III ricordo l'abate di Cîteaux, Arnaldo, al quale il papa stesso dedicò la raccolta dei propri sermoni (*PL* 217, 309-312) e Luca Campano, abate della Sambucina, che gli faceva da tramite con il capitolo generale cistercense. L'influenza dei cistercensi su Innocenzo III è notata da R. Brentano, *Two Churches. England and Italy in the thirteenth century*, Princeton 1968, 259.

5. San Bartolomeo di Trisulti era stato fondato come abbazia benedettina, ma al tempo di Innocenzo III era abbandonata dai monaci: fu il papa stesso a chiamarvi i certosini, che vi entrarono nel 1208: v. A. Strnad, *Zehn Urkunden Papst Innocenz' III. für die Kartause San Bartolomeo zu Trisulti (1208-1215)*, « Römische historische Mitteilungen », 11 (1969), 23-58. Per l'interesse di Innocenzo III verso i monasteri di Roma v. oltre.

anche cercando di organizzare la propria vita e quella dei suoi familiari al Laterano sul modello di una comunità religiosa, con la sostituzione di religiosi a laici « ut ei a personis regularibus honestius serviretur ».[1]

D'altra parte, per un giudizio su questo aspetto della complessa personalità di Innocenzo III sarebbe necessario cogliere la sua interiore corrispondenza con gli ideali della vita religiosa, ed i motivi della sua azione e dei suoi interventi, attraverso i suoi scritti, i sermoni, le arenghe di molte lettere in cui appare la sua ispirazione, soprattutto attraverso la sua legislazione sui religiosi, dove affronta problemi essenziali della vita religiosa stessa, come la decretale *Cum ad monasterium* (emanata quando visitò e riformò il monastero di Subiaco nel 1202), nella quale enuncia il principio che il voto di povertà è essenziale per la professione monastica e che neppure il papa può da esso dispensare.[2]

In questa considerazione generale e personale bisogna affrontare il problema dell'opera svolta da Innocenzo III nei riguardi della vita religiosa regolare, sia monastica che canonicale, e di fronte ai nuovi Ordini sorti durante il suo pontificato. In realtà sono tre problemi, ognuno a sé stante e

1. *Gesta* cap. CXLVIII; *PL* 214, CCXXVI. La notizia è data alla fine dell'opera, che si deve porre verso il 1208. Una data più precisa è offerta dalla cronaca del monastero di S. Maria di Ferrara (diocesi di Teano), che colloca la notizia al febbraio del 1207. L'autore aggiunge altri particolare, dicendo come la riforma della Curia operata da Innocenzo III in quell'anno comprese anche una riforma delle vesti del papa e della sua corte, con l'abolizione dei colori sgargianti e delle pelli preziose, sostituite da vesti di lana bianca e cappe di pelle di agnello, al modo dei religiosi: « MCCVII. Innocentius papa III mense Februarii dimisit et a se repulit indumenta et vestes pretiosas, idest scarlatum, pelles criseas armericas, parascipdes, sciphos, cratera, frena, et lora aureas et argenteas; assumpsit sibi vestes religiosas, id est de lana alba et pelles agniculas »: *Chronica Romanorum pontificum et imperatorum ac de rebus in Apulia gestis (781-1228) auctore ignoto monacho cistercensi*, ed. A. GAUDENZI, in « Società Napoletana di st. patria », s. I, Cronache, Napoli 1888, 34. Secondo questa notizia, che non è stata sinora valorizzata, avremmo con Innocenzo III il primo esempio dell'abito papale bianco, alla maniera dei vicini canonici regolari del Laterano, ma non sono in grado di confermare.

2. *PL* 215,1064-1065 e testo integrale nelle Decretali Gregoriane III, 35, 6, che l'hanno presa dalla precedente collezione di Alano e della *Compilatio III*.

vasto, che in questa sede mi limito a considerare schematicamente, studiando le tendenze e le direttive manifestate da Innocenzo III al fine di inquadrare e disciplinare nel diritto della Chiesa e sotto la vigilanza dell'autorità della Sede apostolica le diverse forme di vita religiosa.

Riguardo al primo punto, riforma e restaurazione dei monasteri, l'argomento è stato in parte trattato dal Berlière, che ha messo in luce la riforma innocenziana dei Benedettini.[1] Sarà necessario allargare e coordinare i suoi studi, considerando nello stesso tempo gli altri Ordini monastici (Cistercensi, Camaldolesi, Florensi, eremiti), e più attentamente stabilire lo sviluppo che si manifesta in questa opera di riforma durante gli anni del pontificato.

2. I capitoli regionali e nazionali dei monasteri esenti indetti nel 1203

Sin dall'inizio Innocenzo III annunciò, come punto principale del suo governo della Chiesa il proposito di favorire e di sviluppare le istituzioni religiose regolari,[2] ed anche in occasioni successive manifestò questo suo programma di pontificato, considerando in particolare suo dovere di ufficio la riforma dei monasteri.[3] Egli diede anche l'esempio di tale riforma monastica conducendola personalmente in alcuni

1. U. Berlière, *Innocent III e la réorganisation des monastères bénédictins*, « Revue bénédictine », XX-XXII (1920), 22-42, 145-159. È ripreso e riassunto in Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, 3, Maredsous 1948, 44-54.

2. Lettera del 12 maggio 1198 all'abate dei Premostratensi: « Inter cetera desideria cordis nostri et hominis interioris affectus, hoc preter divinam gratiam quasi precipue affectamus, ut temporibus nostris melius religio christiana proficiat et instituta regularia per nos de die in diem amplius convalescant »: *Reg. Inn. III*, 1, 290-291; *PL* 214, 176 B.

3. È importante l'arenga (indubbiamente opera del papa, perché si distingue dalle solite formule cancelleresche) della lettera del 17 novembre 1207 al vescovo di Parigi, Odone, in cui gli dà l'incarico speciale di riformare i monasteri della sua diocesi: « Licet ecclesiarum omnium cura nobis immineat, pro monasteriorum tamen, sicut specialius, oportet esse sollicitos, ne forsan in ipsis religionis observantia dissolvatur, quam nostris temporibus, Domino disponente, plantare cupimus et fovere »: *PL* 215, 1249-1250.

grandi monasteri della regione vicina a Roma, come Subiaco, Farfa, S. Martino al Cimino, Montecassino: visite che gli offrirono l'occasione di formulare norme generali sugli obblighi della vita religiosa e di stimolare gli Ordini stessi alla riforma.[1] L'ambito di questa azione diretta si estese, sia grazie all'opera dei suoi legati, i quali ricevevano sempre, anche se inviati con altri scopi, pieni poteri circa la visita e la riforma dei monasteri della regione o dei paesi dove si recavano,[2] sia con incarichi speciali di visita e riforma, dati al vescovo diocesano, che oltre il suo ufficio ordinario riceveva dal papa una delega, per cui agiva in suo nome con la sua autorità in questa non facile opera.[3] Sarebbe necessaria una ricerca attenta e sistematica per conoscere quali furono le forme e quali

1. È interessante la decisione presa dal capitolo generale dei Cistercensi del 1199, di riformare i propri monasteri vicino a Roma perché il papa stesso si era con loro lamentato « pro dissolutione quarumdam abbatiarum de partibus illis », e di inviare a tale scopo dei visitatori dell'Ordine, che dovevano correggere ed emendare « ipsius (sc. papae) consiliis et subsidiis »: P. CANIVEZ, *Statuta capitulorum generalium Cistercensium*, I, Louvain 1933, 243, n. 55.

2. In particolare è stata studiata l'azione svolta dal legato card. Giovanni da Ferentino in Inghilterra durante la sua legazione del 1206. Oltre alle visite compiute direttamente, egli delegò, secondo la cronaca locale, il priore di Dunstable perché visitasse tutte le case religiose maschili della diocesi di Lincoln, eccetto quelle dei cistercensi, dei premostratensi e degli ordini militari: v. C. R. CHENEY, *The papal legate and English Monasteries in 1206*, « English Historical Review », XLVI (1931), 445-452.

3. V. la delega data al vescovo di Parigi con la lettera del 17 novembre 1207 citata sopra (n. 3, p. 60). La lettera è da collegare con la precedente del 14 novembre 1207, nella quale Innocenzo III incarica il vescovo di correggere tutti i monaci, i religiosi ed il clero secolare della sua diocesi, dichiarando come grazie a questa delega papale potesse compiersi più efficacemente l'ufficio proprio del vescovo di correzione e di vigilanza: « Licet autem ex iniuncto tibi presulatus officio in corrigendis subditorum excessibus iurisdictionem obtineas generalem, ut tamen auctoritate mandati nostri tuae provisionis officium liberius exsequaris, fraternitati tuae . . . mandamus quatenus tam circa viros religiosos, quam etiam clericos seculares tuae iurisdictioni subiectos corrigas . . . »: *PL* 215, 1249. Tuttavia i poteri dati dal papa ed il modo come il vescovo di Parigi se ne servì nella riforma monastica della propria diocesi, suscitarono la reazione dell'arcivescovo di Sens, che si vide toccato nei suoi diritti di metropolita. Innocenzo III precisò allora, in una importante lettera passata nelle decretali (*De officio iudicis delegati*: I, 31, 12), quali fossero i compiti del vescovo in tale campo in quanto delegato papale ed in quanto ordinario: 19 dicembre 1207; *PL* 215, 1262.

i risultati di tale vasto piano di riforma monastica voluto da Innocenzo III, soprattutto per determinare quale sia stata l'iniziativa del papa, quella dei vescovi e degli stessi monasteri, e quale il loro rapporto, la loro collaborazione o interferenza.

Oltre questo programma generale di accogliere e stimolare le richieste o le occasioni di riformare monasteri ed istituzioni religiose, Innocenzo III ebbe come suo particolare programma quello di favorire sia l'unità delle congregazioni monastiche e canonicali esistenti, sia di creare vincoli unificanti tra monasteri e canoniche indipendenti. Non posso fermarmi sulla prima parte, che richiederebbe un'esplorazione attenta di tutto l'epistolario innocenziano, mi fermo sulla seconda, perché rivela aspetti poco noti, che investono tutto il pontificato.

Una delle più importanti manifestazioni di tale programma è l'iniziativa presa dal papa, al principio del 1203, di promuovere in diversi paesi d'Europa dei capitoli per i monasteri immediatamente soggetti alla Sede apostolica, capitoli da tenersi entro quell'anno, ai quali erano convocati gli abati delle rispettive regioni, al fine di fissare un comune programma di riforma e di vigilanza. Il Berlière, seguito da altri studiosi, ha preso in considerazione la convocazione del capitolo di Perugia per la Toscana, Marca e ducato spoletino, riportata nel testo del registro papale, e due capitoli per la Francia, a Parigi ed a Limoges, perché ricordati nell'edizione del Migne.[1] Ma il piano concepito da Innocenzo III era assai più vasto poiché – come risulta dal testo del registro vaticano, non integralmente riportato dal Baluze e poi dal Migne – vi furono altre lettere del medesimo contenuto ed emanate nello stesso giorno, che estendono la convocazione dei capitoli monastici ad altre parti dell'Italia e della Francia ed all'Inghilterra.[2]

1. *PL* 214, 1173-1174 e G. B. Mittarelli-A. Costadoni, *Annales Camaldulenses* . . ., iv, Venetiis 1759, App. 254.
2. V. il testo in *Appendice* 1.

In Italia, oltre il capitolo di Perugia di cui parleremo più a lungo, Innocenzo III convocò un secondo capitolo monastico a Piacenza, nel centro della pianura padana, al quale dovevano convenire gli abati della provincia ecclesiastica di Milano (assai estesa), di Ravenna e di Genova, comprendendo anche le diocesi che ne erano indipendenti, precisamente Pavia, Ferrara e Piacenza. Il capitolo piacentino doveva essere presieduto, secondo la formula adottata per quello di Perugia, da un vescovo e da due superiori religiosi: Innocenzo III scelse il vescovo di Vercelli, Alberto, personalità notevole dell'episcopato italiano (sarà poi patriarca di Gerusalemme), che godeva la fiducia del papa avendolo incaricato nel 1199 di esaminare le regole degli Umiliati;[1] a fianco gli pose un benedettino, l'abate di S. Procolo di Bologna[2] ed un canonico regolare, il preposito della congregazione di S. Croce di Mortara.[3]

Con questi due grandi capitoli, Innocenzo III pensava di provvedere alla riforma dei monasteri dell'Italia centrale e settentrionale, salvo la provincia di Aquileia, non inclusa nel capitolo di Piacenza forse perché lontana e non gravitante verso la pianura padana. Manca Roma e la regione del Lazio inferiore e superiore, perché vi provvedeva il papa direttamente e manca tutta l'Italia meridionale, sia per le condizioni politiche del regno, sia perché la situazione monastica di quelle regioni era più complessa, per la presenza e la mescolanza di monasteri di lingua e di rito greco, retti dalla regola di S. Basilio.

Oltre l'Italia, il programma innocenziano di capitoli mona-

1. F. Savio, *Gli antichi vescovi d'Italia. Il Piemonte*, Torino 1898, 486. Più ampie notizie su Alberto, ed i successivi vescovi di Vercelli sotto Innocenzo III, mi sono state favorite da Mons. Giuseppe Ferraris, tratte da documenti della biblioteca capitolare di Vercelli.

2. Su questo importante monastero, e sui rapporti del suo abate con Innocenzo III, v. M. Fanti, *San Procolo. La chiesa - l'abbazia. Leggenda e storia*, Bologna 1963, 80 ss.

3. V. per la congregazione e la sua diffusione v. F. Pezza, *L'Ordine Mortariense e l'abbazia mitrata di S. Croce*, Mortara 1923. Numerosi furono i rapporti con Innocenzo III.

stici regionali si estese in primo luogo alla Francia, nella quale ordinò di tenere, entro il 1203, tre capitoli dei monasteri esenti in diversi sedi, sì da abbracciare gran parte del paese. Il primo a Parigi, per le due province settentrionali di Sens e di Reims, scegliendo come presidenti il vescovo di Arras[1] e quello di Parigi[2] (già per altri incarichi abbinati),[3] e gli abati di S. Columba di Sens[4] e di S. Vittore;[5] il secondo a Limoges, comprendente tutta l'Aquitania con le province di Bourges e di Bordeaux, cui fu aggiunta la diocesi di Le Puy, sotto la presidenza dell'arcivescovo di Bourges[6] e degli abati di La Sauve-Majeure[7] e de la Couronne;[8] il terzo a Cluny per la vasta provincia ecclesiastica di Lione, presieduto dal

1. Era vescovo di Arras, dal 1184, Pietro, già abate di Cîteaux, che morì proprio nel 1203: *Gallia christiana*, Parisiis 1725, III, 319 ss.

2. Il vescovo di Parigi Odone (1197-1208) aveva ricevuto nel 1198 l'incarico di esaminare il nuovo Ordine della Trinità (v. oltre), poi (1199) aveva ottenuto da Innocenzo III la conferma dei privilegi della sua Chiesa, e successivamente era stato mediatore del papa per indurre il re Filippo Augusto a riprendere la moglie Ingeborga: v. *Gallia christiana*, VII, Parisiis 1744, 78-86.

3. Così nel 1198 Innocenzo III affidò all'uno e all'altro vescovo l'incarico di esaminare il nuovo vescovo eletto a Cambrai: lettere del novembre 1198 in *Reg. Inn. III*, I, 643-644; *PL* 214, 405-406.

4. È l'importante abbazia benedettina di S.te Colombe-les-Sens, privilegiata dai papi del sec. XII, il cui abate Elia (1196-1212) aveva avuto l'incarico di dirimere una controversia tra il vescovo di Parigi e l'abate di St. Geneviève: *Gallia christiana*, XII, Parisiis 1770, 146-156; L.H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, II, Macon 1937, 2638-2639.

5. Nel testo del registro vaticano è scritto: *S. Victoris Senon.*, ma non risulta che esistesse a Sens un'abbazia con quel titolo (v. A. Longnon, *Pouillés de la province de Sens*, Paris 1904), perciò si deve considerare un errore del registratore romano. Probabilmente Innocenzo III diede l'ufficio di presidente del capitolo all'abate del celebre monastero di S. Vittore di Parigi, a lui noto ed al quale aveva già affidato altri uffici.

6. Arcivescovo di Bourges era Guglielmo (1200-1209), per il quale parimenti risultano molti rapporti con Innocenzo III: v. *Gallia christiana*, II, Parisis 1720, 61 e M. Siguret, *Étude sur la correspondence diplomatique des papes avec les archevêques de Bourges de Nicolas I à Innocent III*, Chateauroux 1902.

7. L'abbazia di La Sauve-Majeure era nella diocesi di Bordeaux, fondata da S. Gerardo nel 1077-1080: *Gallia christiana*, II, 866-878 e Cottineau, *Répertoire des abbayes et prieurés*.

8. L'abbazia di La Couronne era nella diocesi di Angoulême, fondata nel 1122: *Gallia christiana*, XII, 1-107 e Cottineau, *Répertoire . . .*, I, 889-890.

vescovo di Chalon-sur-Saône [1] e dall'abate di Cluny, la sede del capitolo.[2] Anche in queste scelte, Innocenzo III ebbe cura di rivolgersi a personaggi che avevano particolari rapporti con Roma ed avevano ricevuto altri incarichi e delegazioni papali, e nello stesso tempo godevano di fiducia e di prestigio per compiere l'opera di riforma che intendeva promuovere grazie ai capitoli monastici. Lo stesso si deve dire per l'ultimo e più vasto capitolo, quello convocato a Londra per tutti i monasteri del regno d'Inghilterra, posto sotto la presidenza di due vescovi (Eustachio di Ely e Filippo di Durham) e dell'abate del monastero benedettino di S. Edmunds.[3]

In queste convocazioni manca completamente la Germania, probabilmente perché la divisione interna tra i due contendenti alla corona tedesca metteva in difficoltà il papa; così pure mancano i regni, periferici, della penisola iberica, l'Irlanda e la Scozia, tutta la Scandinavia con il regno di Danimarca, e ad Oriente il regno di Ungheria ed altre regioni. Con questi limiti, l'esperimento del 1203 abbracciava una parte notevole della cristianità occidentale dove i monasteri interessati (quelli dipendenti immediatamente alla Sede apostolica) erano più numerosi. Le lettere per la convocazione dei sei capitoli partirono dal Laterano nel mese di febbraio del 1203 [4] e furono di due tipi: quelle dirette ai vescovi e

1. Vescovo di Chalon-sur-Saône era Roberto 1185-124: v. la voce *Chalon-sur-Saône* nel *DHGE*, 12, 299, con bibliografia.

2. L'abate di Cluny era Ugo V d'Anjou (1199-1207), al quale Innocenzo III nel successivo 13 gennaio 1204 confermò i privilegi della sua celebre abbazia: v. *Cluny* in *DHGE*, 13, 77-78. Egli si era distinto dando nuovi statuti (1200, poi altri nel 1205-1206): G. Charvin. *Statuts, chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, 1, Paris 1965, ni 5 e 6, p. 40-60.

3. La convocazione è confermata dalla copia della lettera inviata a tutti gli abati ed ai « conventi » dei monasteri esenti dell'Inghilterra, che si trova nel Cartolario dell'abbazia di S. Agostino di Canterbury, ora pubblicata in ottima edizione da C. R. Cheney-M. G. Cheney. *The letters of Pope Innocenzo III (1198-1216) concerning England and Wales*, Oxford 1967, n. 462, p. 234.

4. Il registro vaticano, che riporta la lettera diretta ai tre presidenti del capitolo di Perugia, cioè il vescovo di Città di Castello, l'abate di Camaldoli ed il priore di S. Frediano di Lucca, mette la data del 15 febbraio 1203: « xv kal. martii (pontificatus nostri) anno v° ». La medesima data è riportata

abati presidenti del capitolo stesso, e quelle a tutti i monasteri interessati. Il registro Vaticano ci ha conservato solo il primo tipo, ma conosciamo anche il secondo sia nel testo per il capitolo di Perugia, sia in quello per il capitolo di Londra, conservato nel monastero di S. Agostino di Canterbury.[1]

Il testo della lettera-circolare aiuta a conoscere la sua genesi e gli scopi perseguiti da Innocenzo III con la convocazione dei sei capitoli monastici in Italia, Francia e Inghilterra. Fu una decisione maturata nell'animo del papa in seguito alle notizie e denuncie che giungevano in Curia circa lo stato di quei monasteri, da lui discussa in concistoro con i cardinali. Parte da una affermazione, che doveva corrispondere alla realtà anche se generalizzata, cioè la decadenza morale e materiale dei monasteri esenti. Essi soggiacevano alla crisi più generale delle antiche istituzioni monastiche, né avevano mezzi per provvedere in comune ad un interno rinnovamento. La stessa loro condizione di essere indipendenti dall'autorità del vescovo diocesano indirettamente favoriva quella decadenza, perché impediva di esercitare nei loro riguardi l'ufficio della visita proprio del vescovo. Innocenzo III apertamente denuncia questo stato di fatto, che gli appare più grave perché la protezione apostolica loro accordata avrebbe dovuto servire, secondo la formula con cui si concedeva, a meglio praticare l'osservanza religiosa. Mosso da tale preoccupazione, il papa decide di intervenire in questi monasteri in virtù della loro

nella lettera ai monasteri inglesi (v. nota precedente). Però questa è da considerare la data in cui fu registrata la prima lettera ed in cui furono mandate le lettere in Inghilterra, la regione più lontana. Infatti altre date risultano dagli originali conservati a Camaldoli: precisamente la lettera al priore Martino II, che porta la data del 14 febbraio (« XVI kal. martii, p. n. a. quinto »), e la lettera ai monasteri dell'Italia centrale, nell'esemplare di Camaldoli, che ha la data del 27 febbraio: v. Archivio di Stato di Firenze, Diplomatico, Camaldoli agli anni indicati. Debbo queste preziose precisazioni all'amico D. Raffaello Volpini, che ha direttamente consultati gli originali. Inesatta è la edizione di MITTARELLI-COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, 255.

1. L'indirizzo della lettera ai monasteri inglesi dice: « Innocentius . . . dilectis filiis universis abbatibus et conventibus in Anglia constitutis ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentibus salutem ».

dipendenza dalla Sede apostolica, con un suo programma di riforma basato sul capitolo generale e sulla visita ai monasteri. L'idea è nuova ed originale, poiché la *libertas Romana* di cui godevano quei monasteri, non era sorta per tale scopo, né così veniva concepita sia da chi la chiedeva, sia da chi l'accordava.[1] Anche la formula cancelleresca con cui si concedeva ai monasteri la protezione apostolica, presentava questo privilegio papale come un elemento estrinseco, per difendere i religiosi e permettere loro l'osservanza della propria vita regolare.[2] Ora invece Innocenzo III proclama suo dovere di ufficio intervenire disciplinarmente nei monasteri esenti, perché la loro condizione di dipendere immediatamente dalla Sede apostolica impone al papa l'obbligo di « una cura speciale » nei loro riguardi. Perciò egli dice di aver portato la questione del decadimento dei monasteri esenti all'esame e alla discussione dell'organo supremo della Curia romana, il concistoro, dove il papa decideva insieme ai cardinali gli affari più importanti della Chiesa. In quella sede venne in primo luogo discussa la proposta di procedere secondo la pras-

1. Per la storia della protezione apostolica ai monasteri, rimando alla voce di A. Dumas, *Protection apostolique* nel *Dictionnaire de droit canonique*, 7, Paris 1965, 381-384, e Y. Vendeuve, *L'exemption de visite monastique . . .*, Paris 1907.

L'idea originaria, che comincia alla fine del sec. VIII e si sviluppa sino al XI, è quella di offrire a San Pietro un monastero e la sua proprietà, per ricevere la sua celeste protezione, che si traduceva in una esenzione di fronte ai poteri secolari e poi anche di fronte alla stessa autorità spirituale del vescovo diocesano. Era la *libertas Romana*, che aveva come suo atto e simbolo il pagamento di un censo a Roma, annuale in genere. Con Alessandro III si cominciò a distinguere tra *libertas* e *protectio*, riconoscendo solo alla prima l'esenzione dalla giurisdizione episcopale (v. la lettera passata poi nelle decretali Gregoriane in v, 33, 8). Nel 1192 Cencio Camerario raccolse nel suo celebre *Liber censuum* l'elenco di tutti gli enti ecclesiastici e civili che godevano della protezione apostolica e pagavano un annuo censo. Vi si possono trovare i monasteri esenti del tempo di Innocenzo III.

2. La formula, in uso nella cancelleria papale del sec. XII e continuata da Innocenzo III, diceva: « Religiosam vitam eligentibus apostolicum convenit adesse presidium, ne forte cuiuslibet temeritatis incursus aut eos a proposito revocet aut robor, quod absit, sacre religionis infringat ». Esempi, durante il primo anno di pontificato, in *Reg. Inn. III*, 1, 142, 634, 788, 792.

si intensificatasi negli ultimi anni, cioè visite apostoliche da compiersi per opera di legati papali e che avrebbero dovuto trasformarsi in una norma stabile e compiersi ogni anno. Sarebbe stato un sistema di controllo piuttosto burocratico ed in definitiva troppo gravoso per la Curia, perciò venne scartato. Fu invece approvata una seconda proposta, che il documento papale chiama « la via migliore », cioè riunire gli abati dei monasteri in un capitolo generale, il quale doveva tenersi in un luogo fissato dallo stesso papa ed essere presieduto da delegati da lui scelti e rivestiti di autorità papale: *vice nostra*. Inoltre il capitolo degli abati non doveva limitarsi a discutere ed approvare norme disciplinari per la riforma dei rispettivi monasteri, ma anche nominare dei visitatori, i quali parimenti erano investiti di autorità papale (*vice nostra*) durante la loro visita ai monasteri.

Innocenzo III ha coscienza della novità della sua iniziativa di riforma e ne parla, nell'ultima parte della lettera, con trepidazione e speranza. Egli chiama *solemne capitulum* la riunione che ora egli indice, manifestando il proposito, se l'esperimento riuscirà, di trasformarlo in una istituzione permanente, da celebrarsi ogni anno in diversi luoghi. Non era questa una sua idea personale, bensì la realizzazione di propositi e di tentativi, che si agitavano da due generazioni tra i monasteri benedettini desiderosi di riforma e di un adeguamento alle forme organizzative introdotte nel sec. XII presso Ordini o congregazioni monastiche, i cistercensi in primo luogo, che avevano trovato nel capitolo generale un organo di disciplina interna e di unità.[1] Innocenzo III apprezzava e rispettava questa loro istituzione, che funzionava assai bene al suo tempo,[2] come cercò di valorizzare il capitolo dei premo-

1. V. in genere: G. Lewis, *Chapter in religious institutes. An historical synopsis and commentary*, Washington 1943. Per i capitoli dei cistercensi: J. B. Mahn, *L'Ordre cistercien et son gouvernement dès origines au milieu du XIIIe siècle (1098-1265)*, Paris 1945, 239-243.

2. La sua prima lettera ai cistercensi, del 29 luglio 1198, è indirizzata: « Universis abbatibus cistercensis ordinis in generali capitulo constitutis »: *Reg. Inn. III*, 1, 538-540; *PL* 214, 334-336.

stratensi, al quale volle che tutti partecipassero, nonostante i privilegi che alcuni vantavano,[1] e quello di altre congregazioni canonicali.[2]

I tentativi di introdurre il capitolo generale anche presso i benedettini, che si erano compiuti in Francia ed in Germania con il favore dei papi, non ebbero un seguito concreto.[3] Innocenzo III ne doveva essere a conoscenza, se, nel suo esperimento del 1203, pensò di limitarsi ai monasteri esenti, sui quali era in grado di esercitare un'influenza grazie alla protezione apostolica di cui godevano, che li faceva dipendere direttamente da Roma. È un intervento di autorità, perché l'iniziativa partiva dal papa e doveva svolgersi secondo le istruzioni da lui impartite, affidata a suoi delegati, personalmente scelti dal papa. Se il programma si fosse realizzato, avrebbe certo trasformato in modo radicale la vita di quei monasteri, portando ad una più stretta dipendenza nel campo disciplinare dalla Sede apostolica. Non fu questo, però, lo scopo che intese Innocenzo III nel promuovere questa inno-

1. V. la lettera del 13 maggio 1198 agli abati e priori premostratensi della Sassonia, in cui fortemente li rimprovera perché non andavano al capitolo generale del loro Ordine, invocando privilegi papali: « Verum vos contra tam generalem et *necessariam* costitutionem temere venientes, ad generalem capitulum non acceditis nec vultis communibus institutionibus vestri ordinis obedire . . . »: *Reg. Inn. III*, 1, 292; *PL* 214, 177. Anche alcune lettere precedenti parlano del capitolo generale dei Premostrantensi: in particolare *Reg. Inn. III*, 1, 284-285; *PL* 214, 172-173.

2. Nella lettera dell'8 dicembre 1200, in cui il papa rimprovera le canoniche di Arrouaise dell'Irlanda, perché non avevano mandato almeno due loro rappresentanti al capitolo generale dell'Ordine tenuto in Francia: *PL* 217, 67. V., in genere, L. Mils, *L'Ordre des chanoins Réguliers d'Arrouaise. Son histoire et son organisation . . .*, Brugge 1969.

3. La ricerca sui capitoli monastici, prima e dopo Innocenzo III, è stata condotta da U. Berliere in *Les chapitres généraux de l'Ordre de S. Benoit avant le IV^e^ concile de Latran (1215)*, « Revue bénédictine », 8 (1891), 255-264 e *Les chapitres généraux de l'Ordre de S. Benoit*, « Revue bénédictine », 18 (1901), 360-398. Inoltre è da tener presente la sua comunicazione *Les fraternités monastiques et leur rôle juridique*, Bruxelles 1920, Académie Royale de Belgique, cl. Lettres, Mémoires, II s., IX, che ha messo in evidenza lo sviluppo subito dal X al XII secolo dalle « fraternità monastiche » istituite tra monasteri vicini o collegati, giungendo a forme di confederazioni o di comune organizzazione.

vazione costituzionale, che è piuttosto un esempio di decentralizzazione romana, essendo affidata a vescovi ed abati del luogo, e che egli voleva fosse attuata dai monasteri stessi, a loro vantaggio: « Quod ipsis ad animarum salutem proficiat, et per sollicitudinem nostram monasteria sibi commissa valeant in melius reformari », dice nella lettera.

L'esperimento dei sei capitoli monastici stava molto a cuore del papa, che alla fine chiede ai rispettivi delegati-presidenti di mandargli un'accurata relazione sia sul capitolo, sia nelle successive visite di riforma. Dall'epistolario papale non sappiamo di più circa questa iniziativa di Innocenzo III, nè che i capitoli da lui indetti per il 1203 abbiano avuto luogo e con quali risultati. Ricerche debbono essere ancora condotte sulle fonti locali delle regioni comprese nei sei capitoli innocenziani che potrebbero portare luce sulla iniziativa stessa.[1]

1. Ho iniziato delle ricerche, ma sinora con risultati negativi. Per il capitolo indetto a Piacenza, il Prof. Emilio Nasalli Rocca mi informa che non risulta nulla nelle fonti locali e fa l'ipotesi che il capitolo non abbia avuto luogo, perché nel 1203 già erano cominciati i contrasti tra il vescovo ed il Comune, che portarono alla rottura dell'anno successivo: v. P. M. Campi, *Dell'historia ecclesiastica di Piacenza*, II, Piacenza 1651, 90. Parimenti non risultano notizie sul capitolo indetto in Inghilterra presso l'abbazia di St. Edmunds ed il Prof. C. R. Cheney propende per l'idea che non si sia in realtà tenuto, poiché sarebbe certamente segnalato nella cronaca dell'abbazia stessa. Anche per la Francia non risultano notizie su questi capitoli, che avrebbero dovuto tenersi entro l'anno 1203. Il P. Jacques Dubois, che gentilmente ha condotto ricerche al riguardo nelle fonti monastiche francesi, mi comunica di non avere trovato nulla. È probabile che in realtà i tre capitoli francesi non abbiano avuto luogo, a motivo delle condizioni locali, che bisogna ancora studiare. Per il capitolo indetto dal papa a Parigi, che aveva come secondo presidente lo stesso vescovo di Parigi, si presenta una coincidenza, che può spiegare la mancata esecuzione del capitolo voluto da Innocenzo III. Infatti nel mese di maggio di quell'anno 1203 il vescovo di Parigi, Odone, compì una visita di riforma al monastero di S. Medardo di Soissons, per incarico del papa e con la partecipazione di importanti e numerosi abati: « Iussu Innocentii III visitavit mense Maio coenobium sancti Medardi, ubi quaedeam edidit statuta, praesentibus Roberto Sancti Germanii a Pratis, Johanne sancte Genovefae abbatibus, aliisque multis. Monasterium quoque sancti Magloni in nativitate sancti Johannis Baptistae visitavit, nonnullaque pro bono eius regimine statuit »: *Gallia christiana*, VII, 82. Queste visite a monasteri subito dopo l'indizione del capitolo regionale indetto da Innocenzo III debbono in ogni modo essere collegate con quella iniziativa e forse l'hanno sostituita, anche perché il secondo vescovo-presidente, il vescovo di Arras, era morto o era vicino alla

L'unico capitolo, di cui sia rimasta notizia, è quello di Perugia, ora conosciuto grazie alla scoperta del Dott. Giuseppe Rabotti di una inedita relazione del capitolo stesso, che si svolse in quella sede, come aveva ordinato il papa, il 2 ottobre 1203. La narrazione, che pubblico in appendice per il suo notevole interesse storico,[1] proviene dall'abate del monastero di S. Gregorio in Conca presso Rimini, il quale intervenne a quel capitolo, e non a quello convocato a Piacenza per la provincia di Ravenna, perché la diocesi di Rimini non dipendeva ecclesiasticamente da questa metropoli, ma direttamente da Roma.[2] Il documento ha la forma di un resoconto ufficiale fatto redigere ed autenticare dall'abate Pietro, affinché servisse a testimoniare la sua presenza al capitolo perugino con il riconoscimento della qualifica di monastero esente, utile per le sue controversie con il vescovo Pietro. Il racconto inizia con gli elementi cronologici, che permettono di conoscere il luogo e la data precisa in cui si svolse il capitolo perugino: nella cattedrale di S. Lorenzo il 2 ottobre 1203, a quasi otto mesi dalla convocazione papale del 15 febbraio. Questa data venne stabilita dai tre legati papali, che la notificarono ai singoli abati, ingiungendo loro di venire per quel giorno a Perugia. Come ho detto, Innocenzo III aveva designato, quali suoi

fine (nell'ottobre 1203 c'è già il successore). I compiti di riforma monastica affidati da Innocenzo III al vescovo di Parigi nel 1203 furono sviluppati negli anni successivi, e precisamente nel 1207, quando gli affidò la riforma di tutti i monasteri della diocesi: v. sopra a p. 2 n. 10 bis e 12 bis.

1. *Appendice 2.*

2. V. lo studio di G. Rabotti, *Le relazioni tra il monastero di San Gregorio in Conca ed il vescovo di Rimini nei secoli XI e XII*, « Studi romagnoli », XIII (1962), 215-239. L'indipendenza della diocesi di Rimini dalla giurisdizione metropolitica di Ravenna fu confermata da Innocenzo III in una sua lettera dell'8 aprile 1204, come risulta dal riassunto conservato nell'Archivio capitolare di Rimini: « Ad hoc predecessorum pontificum vestigiis inherens, decreto sancit ut Ariminensis ecclesia nulli alii metropoli nisi tantum sancte Romane ecclesie sit subiecta, ipsiusque antistes a Romano pontifice omni tempore consecretur »: « Indice dell'Archivio Capitolare dei rev.mi Monsignori Canonici della città di Rimini ed alcune osservazioni ed aggiunte fatte al medesimo l'anno MDCCCIX », c. 12 a-b, n. 47, anno 1204.

legati ed esecutori del suo programma di riforma monastica, come primo presidente del capitolo perugino il vescovo di Città di Castello, Raniero II, scelto a motivo della sua sede, vicina a quella del capitolo, e perché era uno dei vescovi più anziani della zona.[1] Il secondo ed il terzo presidente erano personaggi più vicini alla Curia e veramente rappresentativi della vita religiosa regolare in quelle regioni: il priore di Camaldoli, Martino II,[2] ed il priore di S. Frediano di Lucca, Giovanni.[3] Innocenzo III già si era servito di costoro al principio del pontificato per l'ufficio delicato di raccogliere e distribuire le offerte date per la Crociata.[4] Ma il nuovo incarico non è tanto conferito a motivo di quei precedenti servizi, bensì dalla loro qualifica di stare a capo l'uno di una congregazione monastica, che aveva i suoi maggiori centri nelle tre regioni soggette al capitolo, e l'altro di una congregazione canonicale, diffusa soprattutto in Toscana (ed anche a Roma, dove officiava la basilica di S. Giovanni in Laterano). Né l'una, né l'altra possedevano il capitolo generale, però avevano dei legami interni che li univano e godevano di prestigio per la loro osservanza religiosa. Si deve perciò pensare che a questi due religiosi, più che al vescovo presidente, fosse affidata dal papa l'opera di riforma dei monasteri esenti, che

1. Ranieri II aveva 25 anni di episcopato (appare come vescovo di Città di Castello dall'1 dicembre 1178) e doveva essere ormai avanzato di età, poiché morì non molto dopo la celebrazione del capitolo perugino, il 7 giugno 1204. Nel 1203 Innocenzo III gli diede un'altra prova di fiducia, incaricandolo, insieme al vescovo di Arezzo, di fare eseguire una sentenza di scomunica in favore dei camaldolesi (19 maggio 1203 in Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses*, iv, app. 255-256). Attingo queste notizie da [G. Muzi], *Memorie ecclesiastiche di Città di Castello*, ii, Città di Castello 1842, p. 80-92.

2. Fu priore di Camaldoli dal 1189 al 1205: Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses*, iv, 200-201. Ebbe molti rapporti con Innocenzo III.

3. Sulla celebre canonica v. gli studi di M. Giusti, in particolare l'articolo: *Notizie sulle canoniche lucchesi*, nel vol. *La vita comune del clero nei secoli XI e XII . . .*, 447-448. Innocenzo III aveva avuti rapporti con il priore di S. Frediano sin dall'inizio del pontificato per la questione della lega delle città toscane: v. *Reg. Inn. III*, i, 26; *PL* 214, 13. V. oltre per la sua promozione a vescovo di Firenze.

4. Lettera del 19 novembre 1198 (*Reg. Inn. III*, i, 612-613; *PL* 214, 386), dove ricorda di aver già in precedenza incaricato i due priori per la Crociata.

egli voleva compiere con la convocazione in capitolo e con la successiva visita ai suddetti monasteri.

L'abate di S. Gregorio in Conca volle dare una prova dell'importanza del proprio monastero andando al capitolo accompagnato da alcuni suoi monaci. Forse fecero altrettanto gli altri abati, che poi egli nomina singolarmente. Sono in tutto ventiquattro, venuti in misura diversa dalle tre regioni convocate dal papa. Prevalgono infatti i monasteri della Toscana, i cui abati costituirono più di due terzi dei partecipanti al capitolo perugino. In primo luogo figura l'abate maggiore di Vallombrosa, Benigno, ricordato per primo per la sua superiorità quale capo di una estesa congregazione monastica.[1] Vengono poi gli abati di monasteri toscani cittadini (tre di Pisa: S. Paolo a Ripa d'Arno, vallombrosano, S. Frediano, S. Pietro Forisporta; uno di Lucca, S. Ponziano, uno di Firenze, S. Maria detta la Badia); gli abati di celebri monasteri come quello dell'isola di Gorgona, di S. Michele di Orticaia, di Sesto presso Lucca, di S. Michele della Verruca presso Pisa, di S. Antimo (Chiusi); infine monasteri minori come S. Salvatore di Spongia (Colle Val d'Elsa), S. Salvatore e Quirico di Populonia, S. Salvatore all'Isola, S. Pietro di Aquaviva, S. Maria e S. Benedetto di Albarese. l'abbazia del Fango presso Grosseto. Seguono, in secondo luogo, gli abati dei monasteri del ducato di Spoleto, in numero di cinque: l'abate Nicola del monastero benedettino di S. Croce di Sassovivo (Foligno), ricordato all'inizio accanto all'abate di Vallombrosa perché capo di una specie di congregazione, con molti monasteri, poi quello di S. Giustino di Castel d'Arno, di S. Salvatore di Monte Acuto, di S. Paolo di Val di Ponte (tutti e tre presso Perugia), e infine quello di S. Pietro della stessa Perugia. Dalla Marca di Ancona, espressamente invitata nella lettera di convocazione del capitolo,[2] non venne nessuno, invece

1. Rimando all'ampia voce *Benigno* di R. Volpini nel *Dizionario biografico degli italiani*, 8, Roma 1966, 508-511, nella quale risultano i rapporti con Innocenzo III.

2. V. il testo della lettera di convocazione di tutti gli abati, conservato in

vennero due abati periferici, che non appartenevano di per sé alla regione, quello di S. Leo nel Montefeltro e quello di S. Gregorio in Conca, fonte delle nostre notizie.

Se confrontiamo il numero di questi partecipanti al capitolo di Perugia con l'elenco dei monasteri esenti delle tre regioni offerto dal *Liber censuum* della Chiesa romana composto da Cencio Camerario nel 1192, risultano differenze notevoli ed istruttive. Per la Toscana gli assenti sono pochi e giustificabili, invece vi sono lacune per le Marche e più ancora per il ducato di Spoleto, dove il capitolo ebbe luogo.[1] Le cause sarebbero da ricercare in base ad un attento esame delle situazioni dei singoli monasteri, sui quali, però, conosciamo poco. Si può dire in genere che, a parte alcuni monasteri la cui assenza non è giustificata, per i più fu forse questione dell'aggravio finanziario, che comportava la partecipazione al capitolo di Perugia, e dello stato di decadenza in cui essi si trovavano, per cui mancavano di uno stimolo e di un vero interesse per la riforma, cui il papa li invitava.

Oltre questa disuguale ed incompleta partecipazione dei monasteri convocati, il capitolo di Perugia dal 2 ottobre 1203 si rivela eterogeneo quanto alla sua composizione, risultante da motivi puramente esterni, quali la protezione apostolica e l'appartenenza ad una determinata regione. Vi erano presenti abati di monasteri diversi come struttura e come osservanza religiosa, per cui non era possibile stabilire norme precise e concrete valevoli per tutti e da tutti ugualmente applicabili. Diversa, per esempio, era la posizione dei monasteri vallombrosani, che possedevano un punto di riferimento

quel monastero e pubblicato dal MITTARELLI-COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, 255.

1. Non mi è possibile fare un confronto preciso, perché non è facile stabilire quali monasteri, pur pagando un censo alla Chiesa romana e perciò recensiti da Cencio, entrassero nella categoria dei monasteri esenti convocati da Innocenzo III. Non tutti i monasteri ricordati nel documento di Rimini risultano nel *Liber censuum*: v. l'elenco in V. PFAFF, *Der Liber censuum von 1192 (Die im Jahre 1192/93 der Kurie Zinspflichtigen)*, « Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte », 44 (1957), 78-96.

comune nell'annuale *conventus abatum*, dai monasteri isolati dell'Umbria e delle Marche. Fu per questi motivi che al capitolo di Perugia ci si limitò, come ci informa l'abate di Rimini, ad emanare delle norme di « riforma e di correzione », formulate « secondo la Regola di S. Benedetto », che era la base comune, ma troppo generica. Esse erano state concepite e presentate come un inizio di legislazione canonica per quello che la nostra fonte chiama l'*Ordo monasticus exemptus*, formula ambiziosa ed eccessiva (anche se il termine *Ordo* non significava altro che un modo di vivere religioso), che rivela il programma innocenziano di raccogliere in unità i monasteri dipendenti dalla Sede apostolica. Il nostro abate dice ancora che questi « capitoli » di riforma furono a lui, come agli altri, consegnati dai tre presidenti, il che fa pensare che non vi sia stata su di essi una vera discussione (del resto mancò il tempo, se la riunione durò una sola giornata). Per il medesimo motivo, anche la seconda questione da trattare al capitolo, secondo la lettera papale del 15 febbraio 1203, cioè la nomina di visitatori per i monasteri, venne sbrigata facilmente, conferendo quell'ufficio ai medesimi legati papali che avevano presieduto il capitolo.

Dalla scarsità delle notizie e quasi indifferenza rivelata dalla narrazione dell'abate di S. Gregorio in Conca circa l'opera di riforma del capitolo monastico di Perugia, si deve concludere che la riunione, dalla quale Innocenzo III tanto si aspettava, si ridusse ad un atto di formale obbedienza all'ordine venuto da Roma, ma che non suscitò un vero interesse, né rappresentò l'inizio di quella riforma monastica progettata dal papa, che avrebbe dovuto trasformare i monasteri esenti in una specie di congregazione regionale o nazionale, unita dal vincolo del capitolo annuale e controllata dai visitatori mandati dal capitolo stesso.

L'esperimento dimostrò ad Innocenzo III che il suo progetto non era maturo, né poteva tradursi in una norma canonica permanente, come aveva auspicato nella lettera del

15 febbraio 1203. I capitoli dei monasteri esenti non vennero più ripetuti, però Innocenzo III non abbandonò la sua idea di intervenire direttamente nella riforma dei monasteri. Frutto di questa sua continuità di propositi è la visita apostolica, che egli indisse il 25 novembre 1208 per i monasteri della Toscana, cui unì quelli confinanti a sud, sino a Viterbo ed a Rieti, e quelli della Marca.[1] La lettera non accenna a motivi particolari che abbiano provocato questa iniziativa di riforma da parte del papa, presentata invece con il motivo del suo ufficio di pastore di tutta la Chiesa. Appare pertanto una successiva applicazione del suo programma di riforma monastica iniziato nel 1203, come prova in modo evidente il fatto che la visita indetta nel 1208 fu affidata da Innocenzo III agli stessi riformatori, oppure ai loro successori o stretti collaboratori, che avevano presieduto al capitolo di Perugia ed avevano compiuta la successiva visita apostolica ai monasteri là convocati. Infatti, a capo della visita del 1208 Innocenzo III scelse il vescovo di Firenze, quello stesso Giovanni che nel 1203 era priore di S. Frediano di Lucca;[2] con lui scelse il priore di Camaldoli, Guido successo nel 1206 a Martino II.[3] e l'abate di Sassovivo, Nicola, molto legato al papa[4] e che abbiamo visto figurare al capitolo perugino come uno dei primi personaggi. Il carattere di questa seconda iniziativa innocenziana per la riforma monastica è diverso, sia per la

1. *PL* 215, 1490.

2. B. Quilici, *La Chiesa di Firenze nei primi decenni del secolo XIII*, Firenze 1965, 27-95.

3. Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses*, iv, 200-201.

4. Abate di Sassovivo era Nicola, al quale Innocenzo III aveva confermato poco prima (30 maggio 1208: *PL* 215, 1409-1410) la contesa giurisdizione sulla chiesa di S. Apollinare di Mevania. I rapporti di Innocenzo III con questo monastero ed i suoi abati furono intensi e frequenti, come dimostra la serie di bolle conservate nel suo archivio (ora depositato presso l'arcivescovado di Spoleto). In attesa della pubblicazione di tutto l'imponente bullario di Sassovivo, v. l'art. di F. Bartoloni, *Per un censimento dei documenti pontifici da Innocenzo III a Martino V (escluso)*, nel vol. « Atti del convegno di studi delle fonti del Medio Evo europeo . . . », ii, Roma 1957, 3-22 (parla dell'archivio di Sassovivo e di Trisulti); v. anche R. Capasso, *Libri di censi del sec. XIII dell'Abbazia di S. Croce di Sassovivo*, Perugia 1967.

sua estensione che per la sua forma. Più limitata come ambito geografico (manca il ducato di Spoleto), è d'altra parte più ampia perché comprende tutti i monasteri delle regioni indicate, non i soli monasteri esenti. Innocenzo III rinunciò, per questa occasione, alla convocazione del capitolo quale premessa della visita, forse perché l'esperienza del 1203 non era stata positiva, e preferì dare a questa nuova iniziativa di riforma monastica regionale la forma tradizionale di una visita apostolica con pieni poteri (ritorna la formula *vices nostra*) e con generici compiti di riforma (« corrigatis quae fuerint corrigenda »). Fu però più importante di quanto appaia dalla lettera del 25 novembre 1208, poiché i tre delegati, dopo aver visitato i singoli monasteri secondo l'ordine del papa, fissarono in alcuni punti le questioni disciplinari che erano risultate loro da riformare, e li presentarono al papa, il quale li approvò, rendendoli così norme da osservare per tutti i monasteri della regione sottoposta alla visita. Ne conosciamo uno, richiamata più tardi (nel 1216) dal priore di Camaldoli.[1]

Possiamo arguire, da questo riferimento, che la riforma condotta dai visitatori papali si sia fermata piuttosto su questioni giuridiche ed amministrative, cui i monasteri erano assai sensibili, e che abbia assunto un carattere di autorità e piuttosto burocratico, apparendo come imposta dal papa, senza suscitare movimenti interni di rinnovamento e di unificazione. Non era però questo il programma che si era proposto Innocenzo III. Ne possiamo vedere una conferma nel favore da lui dato ad alcune proposte di riforma e di unità monastica, venute da alcuni paesi fuori d'Italia. Importante appare il progetto presentatogli nel 1206 dall'arcivescovo

1. La visita apostolica indetta nel 1208 è ricordata dal Mittarelli-Costadoni (*Annales Camaldulenses*, IV, 244) nel 1216 a proposito di una controversia del monastero di S. Pietro di Vivo sul Monte Amiata. Sappiamo così che tra le prescrizioni emanate dai visitatori papali nel 1208, c'era quella che un nuovo abate o priore non poteva ingerirsi nell'amministrazione di un monastero prima di aver ricevuto la conferma del Priore di Camaldoli: « id quod fuerat . . . auctoritate apostolica confirmatum ».

di Lund, il quale aveva fatto propria l'idea di Innocenzo III del 1203, dando ad essa un ulteriore sviluppo. Infatti egli pensava di confederare tutti i monasteri benedettini del regno di Danimarca (di cui era il capo ecclesiastico), istituendo il capitolo annuale di tutti gli abati, al quale voleva dare un compito non solo di disciplina, come era stato nel progetto del papa, bensì anche di procedere alla nomina di un *rettore*, cui dovevano essere subordinati tutti i monasteri, costituito loro superiore generale.[1] Sarebbe stata la trasformazione dei benedettini in una congregazione nazionale, novità che rende cauto Innocenzo III, il quale è largo di benevolenza verso lo zelante arcivescovo e vuole che il suo esperimento venga compiuto, ma non accoglie subito la proposta di istituire un rettore generale per tutti i monasteri del regno, rimandando dopo quattro anni di prova la conferma papale, perché gli appariva una novità che mutava il diritto vigente e pertanto non voleva che divenisse subito una norma.[2] Non conosciamo il seguito dell'iniziativa, ma si deve escludere che passati i quattro anni nel 1210, o più tardi, il papa confermasse definitivamente la nomina di un rettore monastico per tutta la Danimarca, forse perché l'esperimento non diede i risultati sperati oppure (e mi pare il motivo più probabile) perché nel 1210 era cresciuta la riluttanza di Innocenzo III ad approvare una istituzione che non corrispondeva al suo piano di riforma monastica, quale sarà presentato al concilio lateranense.

Simile posizione di prudente attesa egli mantenne anche di fronte al progetto, presentatogli nel 1210 dai monasteri benedettini della provincia di Rouen, che desideravano isti-

1. 18 gennaio 1206: *PL* 215, 775.
2. « Licet autem, tum propter ecclesiae honestatem, tum propter supplices preces tuas . . . in hac parte velimus firmiter observari, quia tamen in talibus institutis *aliqua de novo* consueverint emergere, quae suadere possent aliquid immutandum, volumus et mandamus ut institutio memorata usque ad quadriennium inviolabiliter observetur, infra quod spatium, nisi appareat aliquid quod eam suadeat immutandam, extunc auctoritate apostolica secure poterit confirmari »: *PL* 215, 775D-776A.

tuire non solo il capitolo annuale, ma anche (fatto veramente nuovo) una visita quadriennale *ad limina apostolorum*, per ricevere dal papa ammonimenti e direttive di riforma. Il progetto era nella linea innocenziana di attribuire ad un organo costitutivo la direzione ed il controllo della riforma monastica, ma introduceva l'elemento nuovo della visita al papa, assimilando le provincie monastiche a quelle ecclesiastiche. Ciò non entrava nei piani di Innocenzo III, che promuovendo la riforma ed il rinnovamento della vita monastica, non mirava ad accentrarne a Roma il controllo, pertanto, pur manifestando la sua simpatia per l'iniziativa ed incoraggiandone l'esperimento, si riservò di esaminarne i risultati e di procedere all'approvazione *securius et cautius* più tardi, dopo un maturo giudizio su di essi.[1]

È probabile che anche questa iniziativa non abbia avuto seguito e che il papa non abbia avuto più occasione di occuparsene. Rappresenta, peraltro, un precedente, da mettere assieme alla proposta fatta nel 1206 per la Danimarca ed ai capitoli monastici indetti da Innocenzo III nel 1203. Appare infatti come l'idea di una nuova riforma non solo disciplinare, ma anche costituzionale, dei monasteri benedettini fosse presente e viva sia nel papa, sia nei vescovi e negli stessi monasteri di diversi paesi d'Europa. L'iniziativa dei capitoli monastici del 1203 è certamente di Innocenzo III (anche se possiamo pensare che gli fosse stata suggerita da parte di religiosi a lui vicini) e rappresenta una novità rispetto alle visite canoniche dei singoli monasteri, ed anche rispetto ai capitoli che tenevano le recenti congregazioni monastiche come i cistercensi, perché i capitoli furono tutti presieduti da uno o più vescovi, delegati dal papa insieme ad abati o priori di monasteri della regione. D'altra parte le proposte avanzate dalla Danimarca e dalla Francia rivelano come il problema di una unificazione monastica fosse sentito dai vescovi e dai monasteri stessi e come si ricorresse a Roma per avere l'approvazione ad espe-

1. 20 agosto 1210: *PL* 216, 312.

rimenti che avrebbero trasformato i benedettini in una organizzata congregazione religiosa.

3. I capitoli istituiti dal IV concilio lateranense

Sono i precedenti che aiutano a comprendere la genesi e la caratteristica maggiore della costituzione *In singulis regnis* (la decimaseconda) del IV concilio lateranense. La costituzione conciliare è però ispirata ad una visione più ampia e generale dei problemi della riforma e dell'organizzazione monastica, e si propone d'istituire organi stabili e strumenti di riforma, che servissero per le diverse forme di vita religiosa, sia maschile che femminile.[1]

Troviamo, nella costituzione conciliare del 1215, le linee del programma di riforma monastica che Innocenzo III volle fare esperimentare nel 1203 per i monasteri esenti di alcune parti d'Europa. Ciò conferma che la costituzione è nata dalla sua ispirazione ed è sua opera.[2] Però debbono avere ad essa

1. Testo in I. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* . . ., XXII, Venetiis 1778 (d'ora in poi, Mansi), 999-1002, ripetuto da C. J. Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles* . . ., V, Paris 1913, 1342-1344, e *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Freiburg 1962, 216-217. La costituzione è stata inserita nelle Decretali Gregoriane, III, 35, 7. Sul concilio, v. il mio art. *Il IV concilio Lateranense*, « Divinitas », V (1961), p. 270-298. Buona analisi della costituzione in R. Molitor, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände. Untersuchungen und Skizzen*, vol. I, Münster 1928, p. 237. Scarse notizie su questa costituzione in R. Foreville, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965, 295. Si diffonde sulla costituzione del IV concilio lateranense, come precedente per la riforma di Benedetto XII, L. Novelli, *La provincia ecclesiastica ravennate nel capitolo monastico del 1337*, nel vol. *Atti dei convegni di Cesena e Ravenna (1966-1967)*, Cesena 1969, 186-190.

2. V. quanto ho detto, in genere, sull'opera personale di Innocenzo III nella redazione delle costituzioni del concilio (*Il IV concilio lateranense*, 282-284), senza per altro affermare che i decreti siano opera esclusiva del papa. V. sull'argomento il recente studio di A. Garcia y Garcia, *El gobierno de la Iglesia universal en el concilio IV lateranense del 1215*, « Annuarium historiae conciliorum », I (1969), 59-60. In particolare la cost. 12 è ricordata dallo stesso Innocenzo III come una propria legge nella lettera del 29 febbraio 1216 per

contribuito i vescovi e soprattutto gli abati, che intervennero assai numerosi al concilio,[1] interessati direttamente a quanto veniva stabilito dal concilio nei loro riguardi. Alla loro sollecitazione certamente si deve attribuire l'ultima parte della costituzione, che raccomanda sia ai vescovi, sia ai presidenti dei capitoli monastici, di difendere i monasteri, anche con le pene ecclesiastiche, dagli interventi e dalle pressioni dei potenti e delle autorità secolari.[2] Appare un po' come un compenso ed una soddisfazione data ai monasteri dal papa e dal concilio nelle questioni che più premevano ad essi, di fronte al vasto programma di riforma e di controllo, che essi stavano per assumersi in seguito alle disposizioni conciliari. In primo luogo l'istituzione e l'obbligo di un capitolo generale ogni tre anni per tutti i monasteri di una provincia o di un intero regno, al quale si propone un preciso modello da seguire, il capitolo generale dei cistercensi. La disposizione è rigida e manifesta una preferenza per questo Ordine, dovuta però, più che ai suoi legami con la Sede apostolica e con il papa, soprattutto al fatto che presso i cistercensi il capitolo generale aveva acquistato un valore, come organo di vigilanza sui singoli monasteri, che non possedeva presso gli altri

la convocazione del capitolo generale dei canonici regolari in Inghilterra: « De reformacione et correccione monasteriorum solliciti, prout suscepte requirit officium servitutis, *nuper statuimus in concilio generali* ut in singulis regnis etc. »: H. E. SALTER, *Chapter of the Augustinians Canons*, London 1922, 1-2, doc. 1. Si noti inoltre come la *glossa ordinaria* delle Decretali Gregoriane attribuisca esplicitamente ad Innocenzo III la costituzione conciliare: « *Casus*. Innocentius papa, volens intendere circa reformationem et statum monachorum, in generali concilio residens statuit . . . »: *Decretales Gregorii papae IX una cum glossis*, ad III, 35, 7, Roma 1584, 926.

1. Secondo alcune fonti, il numero degli abati al concilio, con i rappresentanti dei capitoli e di altre istituzioni religiose, era di 800: FOREVILLE, *Latran* . . ., 252.

2. « Ad hoc districte precipimus tam diocesanis episcopis, quam personis quae praeerunt capitulis celebrandis, ut per censuram ecclesiasticam appellatione remota compescant advocatos, patrones, vicedominos, rectores et consules, seu quoslibet alios, ne monasteria praesumant offendere in personis aut rebus . . . ». Questa esortazione finale è fatta dopo aver enunciato il principio canonico, che in questa costituzione prende rilievo: « Sicut volumus superiorum iura observari, ita inferiores volumus iniuras sustinere ».

Ordini, dove parimenti vigeva questa istituzione. È impor tante segnalare, quale precedente immediato che deve aver influito sulla costituzione conciliare, come due anni prima lo stesso Innocenzo III fosse intervenuto piuttosto duramente presso i cluniacensi riuniti nel loro capitolo di Cluny, prescrivendo che tale istituzione, che compare senza troppo rilievo negli statuti dell'abate Ugo V del 1204, diventasse un obbligo cui tutti erano tenuti, al duplice fine di elevare la disciplina interna dei monasteri e priorati, e di rafforzare i legami con il centro di Cluny.[1]

Il modello unico del capitolo cistercense è ribadito ed accentuato dalla disposizione transitoria, data dalla stessa costituzione *In singulis regnis*, che i capitoli monastici dovessero essere presieduti da due abati cistercensi del luogo, ai quali dovevano aggiungersi due abati di altro Ordine, scelti tra coloro che partecipavano al capitolo. È abbandonata l'idea, che aveva mosso Innocenzo III nel 1203, di affidare la presidenza e la responsabilità del capitolo ad uno o due vescovi locali, con il vantaggio che la riunione appariva così ed era un capitolo monastico, non una emanazione dell'autorità del papa e dei vescovi, come i capitoli del 1203. Ciò corrispondeva al desiderio dei religiosi di compiere essi stessi la propria riforma e provvedere da sé alla propria interna disciplina, per quanto un po' inficiato dalla prescrizione di scegliere, quali primi presidenti del capitolo, due abati cistercensi. La prescrizione, è vero, valeva solo per i primi tempi, ha cura di precisare la costituzione, secondo il cui spirito gli abati cistercensi erano incaricati di presiedere l'assemblea degli abati a motivo della loro esperienza e come consiglieri piuttosto

1. La lettera, in data 15 marzo 1213, è diretta « universis abbatibus et prioribus cluniacensis ordinis ad generale capitulum convenientibus ». È interessante la motivazione, data da Innocenzo III dell'obbligo del capitolo generale: « Quia vere integrum consuevit esse iudicium quod plurimorum sententiis confirmatur, et quae profectum communem respiciunt tractari solent melius in communi, annuatim interesse capitulo generali omni occasione postposita studeatis, quae ibidem secundum Deum et beati Benedicti regulam fuerint statuta instituta firmiter servatur . . . »: *PL* 216, 791D. Il capitolo generale dei

che superiori. Tuttavia non si può negare come una simile disposizione presentasse lo svantaggio di voler uniformare troppo rigidamente al modello cistercense i capitoli, cui partecipavano istituti monastici di diversa tradizione, suscitando gelosie ed opposizioni tra coloro che non vedevano bene il monopolio concesso dal concilio ai « monaci bianchi ». Soprattutto tale presidenza monastica indeboliva il vigore delle decisioni capitolari, che apparivano prive di una sanzione esterna, perché fossero osservate da tutti i monasteri interessati. La loro forza veniva unicamente dalla costituzione conciliare e dalla delega papale data ai visitatori *ipso iure*, ma ciò non costituiva in concreto un motivo efficace e duraturo.[1] Anche la stessa periodicità triennale, imposta dalla necessità di non aggravare troppo i monasteri obbligati a mandare loro rappresentanti al capitolo generale, produceva per altro un indebolimento della istituzione rispetto al modello dei cistercensi e di altre congregazioni monastiche.

Il capitolo generale triennale venne prescritto dal concilio per tutti i monasteri ed i priorati che non possedessero, nelle loro costituzioni interne, un simile organo di riforma e di unione, come i cistercensi, i cluniacensi, i vallombrosani, Arrouaise e Molesmes. Nell'Europa monastica del principio del sec. XIII costituivano ancora la maggioranza delle istituzioni monastiche, ma appunto per il loro isolamento e la loro riluttanza ad unirsi in congregazioni soffrivano più di altri della crisi che si manifesta in quelle istituzioni già dalla metà del sec. XII, e che Innocenzo III volle affrontare al IV concilio lateranense. Egli sperava che i tradizionali monasteri retti dalla Regola di S. Benedetto trovassero nel capitolo generale e nella collegata visita di riforma degli strumenti, che diven-

cluniacensi, che appare durante il sec. XII, viene ricordato negli *Statuta* di Ugo V al cap. I ed ai cap. LX e LXI (*PL* 209, 883 e 895-896): MOLITOR, *Aus der Rechtsgeschichte benediktinischer Verbände . . .*, p. 127, n. 92; v. anche CHARVIN, *Statuts, chapitres généraux . . .*

1. Il NOVELLI (*La provincia ecclesiastica ravennate . . .*, p. 193) insiste su questo aspetto, dimentica però il valore che aveva la costituzione in sé e soprattutto quello della delega papale data ai visitatori monastici.

tassero loro organi propri, in modo da aggiornarli ed allinearli rispetto alle giovani e concorrenti congregazioni monastiche. Ma c'era una profonda differenza, che sin dall'inizio poteva far dubitare sulla reale efficenza ed applicazione della *novità* (così la chiama la stessa costituzione conciliare), ora sancita ed introdotta nell'ordinamento monastico. Mentre per le congregazioni il capitolo generale costituiva un elemento originario, creato dai fondatori dall'interna evoluzione della loro vita monastica, il capitolo generale delineato dal concilio era imposto dal di fuori ed obbligava i monasteri a riunirsi non già in considerazione di una loro tendenza e ancor meno di una loro libera scelta, bensì per un motivo esterno, geografico più precisamente, appartenendo essi ad una stessa regione o ad uno stesso regno. Sarebbe stata una assemblea eterogenea (come abbiamo visto che fu, in un ambito più limitato, il capitolo-esperimento di Perugia del 1203), dove si sarebbero trovati i rappresentanti di comunità monastiche assai diverse e diversamente adatte a promuovere e recepire l'opera di riforma ch'essi avrebbero dovuto da sé compiere. Inoltre il capitolo generale monastico avrebbe assunto un carattere nazionale e politico, se fatto per un intero regno, simile alle riunioni degli episcopati nazionali, che andava contro le tradizioni e lo spirito delle istituzioni monastiche.

Insieme al capitolo generale triennale, la costituzione conciliare fissa e prescrive un secondo organo di riforma e di unione, promanante dal capitolo, ma più esteso come ambito e giurisdizione. È l'istituto dei visitatori, i quali dovevano essere nominati in occasione del capitolo (non se ne precisa il numero, perché poteva variare a seconda dei capitoli e delle circostanze) e dovevano compiere una visita canonica a tutti i monasteri del territorio compreso nel capitolo, anche a quelli femminili. È una estensione importante, che rivela come questo secondo organo di riforma non si riducesse ad una applicazione delle disposizioni promulgate nel capitolo monastico, bensì ad esso si aggiungeva con propria autorità, secondo la prassi delle visite apostoliche, sancita dai pieni

poteri conferiti ai visitatori, i quali dovevano agire *vice nostra*, dice il papa nella costituzione. L'abbinamento del capitolo alla visita apostolica dei monasteri era già stato fatto da Innocenzo III nel suo programma del 1203, volendo che le due forme fossero complementari, poiché la seconda faceva quello che la prima non poteva raggiungere. Nel caso dei capitoli proposti dal concilio, tale abbinamento appare ancora più opportuno e benefico, poiché era da prevedere che solo una parte dei monasteri avrebbe mandato propri rappresentanti al capitolo triennale, mentre la visita ai singoli monasteri era relativamente più facile e più sicura, e si estendeva anche ai monasteri che non erano in grado di prendere parte ai capitoli, come erano i monasteri femminili. C'era però il pericolo di un aggravio dei monasteri, che dovevano ospitare i visitatori, e di ciò si preoccupa il concilio, che impone precisi limiti ai visitatori stessi.

La formula *vice nostra*, con cui si conferiscono pieni poteri ai visitatori, non deve far pensare ad una centralizzazione dell'opera di riforma monastica, intesa da Innocenzo III ed accettata dal concilio. Già la glossa alla costituzione aveva osservato come si trattasse di una delegazione di ufficio e permanente « tamquam delegatus auctoritate huius constitutionis »[1] sì che si deve piuttosto parlare di decentralizzazione dell'autorità papale, promossa da Innocenzo III in questa, come in altre norme del concilio. Proprio al principio della costituzione si volle affermare che l'istituzione del capitolo generale monastico era fatta « salvo iure diocesanorum ponti-

1. *Glossa ordinaria* a *vice nostra*: « Tamquam delegatus auctoritate huius constitutionis . . . Numquid per hoc fit preiudicium episcopo loci? Videtur quod non, per hoc quod dicitur in principio: 'salvo iure etc.'. Unde satis potest dici, quod isti tunc demum corrigent, cum episcopus est negligens ». La glossa continua ponendo in evidenza i diritti primari del vescovo nell'ufficio della visita ai monasteri, distingue però i monasteri esenti, per i quali i visitatori stabiliti dal concilio potranno esercitare il loro ufficio, nonostante la visita dei vescovi: *Decretales . . .*, p. 927. Per l'istituto della *delegatio iuris* in Innocenzo III, v. gli accenni di E. Rösser, *Die gesetzliche Delegation (Delegatio a iure). Rechtsgeschichtliche und rechtsdogmatische Untersuchung*, Paderborn 1937, 114.

ficum » ed il rispetto per i diritti dei vescovi viene confermato dalla procedura stabilita per i visitatori a proposito delle eventuali opposizioni all'opera dei visitatori da parte dei superiori monastici. In questi casi i visitatori non avevano il potere di deporre il superiore e neppure dovevano denunciarlo a Roma, bensì riferirne al vescovo diocesano, il quale avrebbe proceduto con la propria autorità alla deposizione richiesta. La Sede apostolica doveva essere informata e sarebbe intervenuta soltanto se il vescovo si fosse dimostrato negligente nel compiere questo suo dovere di ufficio, atteggiamento ribadito poco dopo, quando si dice che si riferisse a Roma soltanto nel caso che si incontrassero difficoltà nell'applicazione delle nuove norme. È una procedura non ordinaria per visitatori che si debbono chiamare apostolici, perché rivestiti di delega papale (*vice nostra*), e fa conoscere come il programma di riforma monastica formulato da Innocenzo III nella costituzione conciliare sia più complesso rispetto al suo programma del 1203. Esso si fonda essenzialmente sulla collaborazione dei vescovi, i quali vengono sollecitati ad esercitare il loro nativo ufficio di vigilanza e di riforma dei monasteri della propria diocesi: è la riforma episcopale che deve precedere e favorire la riforma da attuare mediante i nuovi organi creati dal concilio su di un piano regionale o nazionale, il capitolo triennale e la visita ai singoli monasteri.[1] Si può pensare che questa partecipazione dei vescovi alla riforma monastica promulgata al concilio fosse richiesta o desiderata dai vescovi stessi al concilio: ma, da tutto l'insieme della genesi della costituzione e della sua formulazione, credo che si debba attribuire allo stesso Innocenzo III, il quale sempre aveva valorizzato i vescovi ed era ricorso alla loro opera per le sue riforme monastiche.

C'è piuttosto un altro aspetto di questa costituzione del

1. È un aspetto della costituzione conciliare messo in evidenza da D. Knowles, *The Monastic Order in England. A History of its Development from the times of St. Dunstan to the Four Lateran Council, 943-1216*, Cambridge 1950, p. 653.

IV concilio lateranense che bisogna porre in evidenza, come frutto dell'azione svolta da Innocenzo III sia durante il pontificato, sia al concilio: il diritto canonico penetra sempre più profondamente nelle istituzioni e nella vita di molte comunità monastiche, sino allora rette unicamente dalla Regola di S. Benedetto e dalle proprie consuetudini, sotto la vigilanza generica ed esterna del vescovo diocesano, in pratica eliminata quando si trattava dei monasteri esenti. L'effettiva applicazione del capitolo e della visita, infatti, non solo avrebbe unificato o confederato i monasteri indipendenti ed isolati, conformandoli ai monasteri appartenenti ad una congregazione e così adeguandoli ai tempi, ma avrebbe anche portato per essi una diversa condizione canonica, ponendoli in più diretto rapporto e dipendenza rispetto all'autorità della Chiesa, sia dei vescovi, sia del papa. È un aspetto della riforma monastica innocenziana, che avrà nel sec. XIII diversi sviluppi, poiché con i nuovi Ordini mendicanti da una parte si accentueranno i legami con la Sede apostolica, ma dall'altra saranno in pratica vanificati quelli con i vescovi diocesani. Quanto all'istituzione del capitolo generale, sancita dal concilio, Innocenzo III cominciò subito a sollecitarne l'attuazione, come dimostra una sua lettera dello stesso 1215 ai monasteri benedettini scotti della Germania, invitati a tenere un proprio capitolo a Regensburg,[1] ed una successiva del 1216, diretta agli abati e priori di alcune province settentrionali della Francia, convocati in capitolo generale a S. Denis per il prossimo 18 ottobre.[2] Nulla sappiamo di questo capitolo monastico francese, che probabilmente non ebbe luogo, men-

1. G. A. Reuss, *Beiträge zur Geschichte der Schottenabtei St. Jakob und des Priorat Weih St. Peter (O.S.B.) in Regensburg*, « Studien u. Mitteilungen aus dem Benedictiner-und dem Cistercienserorden », XVI (1895), 258.

2. La lettera fa parte dell'ultimo anno di pontificato, di cui possediamo solo la rubricella del tempo di Innocenzo VI, che così dice: « Certis abbatibus et prioribus mandat, ut iuxta ordinationem factam in concilio generali, in festo b. Lucae convenientes in S. Dionysio celebrent capitulum »: A. Potthast, *Regesta pontificum Romanorum*, I, Berlin 1874 (d'ora in poi, Potthast), 459, n. 5303. Poiché la rubricella è verso la fine, si può pensare che la lettera, scritta dopo il concilio, sia degli ultimi mesi del pontificato di Innocenzo III.

tre conosciamo lo svolgimento del capitolo di Regensburg (il 28 luglio 1216, a pochi giorni dalla morte di Innocenzo III a Perugia!). Esso rivela come il papa interpretasse in modo largo la prescrizione conciliare del capitolo generale, poiché a Regensburg furono convocati i soli monasteri benedettini scotti, non tutti quelli della Germania.

L'opera iniziata da Innocenzo III venne continuata e sviluppata da Onorio III, che si mostrò fedele e tenace esecutore del programma di riforma monastica del suo predecessore.[1] Sotto di lui si tennero dei capitoli generali in Francia, Germania e soprattutto in Inghilterra, dove l'istituzione venne maggiormente applicata e si dimostrò utile.[2] Per l'Italia, non sappiamo quali fossero le prime applicazioni durante il pontificato di Onorio III. È però significativo il suo intervento del 1225, in seguito al capitolo dei monasteri della Lombardia e della Marca Trevisana, in cui fu presente l'abate benedettino di Montebello (territorio di Pavia, ma diocesi di Piacenza), il quale presentò al papa i capitoli di riforma approvati nella riunione. Onorio III non si limitò ad approvarli ed a raccomandare agli abati e monaci delle due regioni di accettare bene i visitatori che sarebbero andati presso i singoli monasteri (anche femminili) per fare eseguire le disposizioni del capitolo,[3] ma volle anche allargare il loro compito ed aggiungere più rigorose prescrizioni, onde rendere efficace questo strumento di riforma ideato dal suo predecessore.[4]

1. U. Berlière, *Honorius III et les monastères bénédictins, 1216-1227*, « Revue Belge », 2 (1923), 237-265 e 461-484.

2. W. A. Pantin, *The General and Provincial Chapter of English Black Monk, 1215-1540*, « Transactions of the Royal Historical Society », s. 4, x (1927), 203-205; v. anche *Chapters of the English Black Monks*, editi dal medesimo autore, « Royal Historical Society », s. 3, xlv, 1931.

3. Lettera del 10 settembre 1225, indirizzata « abbatibus, prioribus et abbatissis et priorissis et conventibus Nigri Ordinis in Lombardia et Marchia constitutis »: P. Pressutti, *Regesta Honorii III*, ii, Roma 1895 (d'ora in poi, Pressutti), n. 5636.

4. 13 settembre 1225, Pressutti, n. 5643. Questa lettera fu inserita nelle decretali Gregoriane (iii, 35, 8), subito dopo la cost. *In singulis regnis* del IV concilio lateranense.

Anche con i papi successivi, Gregorio IX e Innocenzo IV appare la sollecitazione a tenere i capitoli conciliari, ma essi diventano sempre più rari ed occasionali, pur continuando per tutto il sec. XIII.[1] Bisogna riconoscere che la riforma monastica di Innocenzo III, basata su questo organo disciplinare ed unificatore, non fu vitale, né riuscì a trasformare gli isolati monasteri benedettini in una unitaria congregazione monastica, dove, mantenendo l'indipendenza di ognuno, favorisse l'aiuto e la vigilanza reciproca nel campo disciplinare e spirituale. Era però un'idea moderna, che aprì ai monasteri benedettini « una nuova era costituzionale »,[2] la cui importanza ed i cui vantaggi per la vita religiosa furono visti anche dai contemporanei, come appare dal commento che ne fece un acuto osservatore inglese, Giraldo detto *Cambrensis*.[3] L'idea venne ripresa un secolo dopo dal papa Benedetto XII (1336), che in maniera più precisa impose ai « monaci neri » il capitolo generale prescritto dal IV concilio lateranense;[4] poi si sviluppò, per altre vie, nelle riforme monastiche del sec. XV, che portarono alla costituzione delle moderne congregazioni benedettine. Anche se il programma di Innocenzo III rimase un tentativo, destinato all'insuccesso perché concepito in modo rigido e giuridico ed imposto dal papa e dal concilio, esso costituì un potente stimolo alla riforma per tutte le

1. V. l'elenco dei capitoli benedettini sotto questi pontefici in BERLIERE, *Les chapitres généraux de l'Ordre de S. Benoit*, sopra citato.

2. KNOWLES, *The Monastic Order in England*, 416. Anche in altri punti del libro, riferimenti ed acute osservazioni sulla riforma monastica di Innocenzo III.

3. Giraldo († 1223) parla della costituzione nel suo *Speculum ecclesiae*, a proposito della visita ai singoli monasteri, osservando come solo la Chiesa romana ed il concilio potevano imporre tale organo di disciplina, che ritiene necessario e che avrebbe voluto fosse esteso anche alle più piccole comunità monastiche (le *cellae*); riferisce poi le norme della costituzione, definita un *salutare remedium*: *Giraldi Cambrensis opera*, IV, *Speculum ecclesiae*, d. II, c. XXIX, ed. J. S. BREWER, London 1873, 93-94.

4. V. la bolla *Summi magistri* del 20 giugno 1336 (detta la Benedettina), che divise tutti i monasteri benedettini in 32 provincie, stabilendo legami tra di loro e ponendo a base l'obbligo del capitolo generale triennale. Ne parla NOVELLI, *La provincia ecclesiastica ravennate . . .*, sopra citato.

istituzioni monastiche del tempo,[1] e permise ai benedettini di reggere meglio il confronto con le concorrenti istituzioni monastiche e con i nuovi e organizzati Ordini mendicanti del sec. XIII.[2]

La costituzione *In singulis regnis* con una breve formula estendeva ai canonici regolari la nuova prescrizione del capitolo generale e della visita: « Hoc ipsum regulares canonicos secundum ordinem suum volumus et praecipimus observare ».

L'origine e la disciplina religiosa dei canonici regolari erano profondamente diverse da quelle dei monaci, si era però sviluppata nel sec. XII la tendenza del diritto canonico ad assimilare gli uni agli altri quanto alla disciplina,[3] e lo stesso Innocenzo III aveva dato al riguardo interpretazioni giuridiche.[4] La loro fisionomia di *religiosi* si era sempre più preci-

1. Un esempio importante è rappresentato dal capitolo generale dei vallombrosani tenuto nel 1216, del quale dà un accenno il DAVIDSOHN (*Storia di Firenze*, I, trad. it., Firenze 1956, 1053) e che ho potuto conoscere direttamente grazie alla relazione sul capitolo stesso contenuta nelle *Institutiones abbatum* conservate nell'Archivio di Stato di Firenze, Corporazioni religiose soppresse, 260, 261, f. 9v-12v. All'inizio del documento si ricordano il concilio ed Innocenzo III, le cui disposizioni vengono applicate all'Ordine di Vallombrosa, per la sua riforma e migliore disciplina; inoltre si decise, nello spirito della costituzione conciliare, di dare maggiore importanza al capitolo generale dell'Ordine, da tenersi d'ora in poi ogni anno a Vallombrosa. Debbo anche queste notizie all'amico D. Volpini.

2. BERLIERE, *Innocent III et la réorganisation des monastères bénédictins*, 159.

3. V. la mia relazione: *I papi del sec. XII e la vita comune e regolare del clero*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII . . .*, 348-411.

4. In una lettera del marzo-aprile 1201, entrata nella prima collezione delle sue decretali, Innocenzo III precisa finemente questa evoluzione giuridica: « (Canonici regulares) etsi a sanctorum monachorum consortio non putantur seiuncti, regulae tamen laxiori inserviunt » (*PL* 216, 1257A e decretali Gregoriane III, 35, 5). Parimenti in un'altra lettera (12 marzo 1200), essa pure entrata nelle decretali, asserisce che le norme date dal III concilio lateranense per i monaci si devono intendere anche per i canonici regolari: « Idem iudicium de canonicis regularibus credimus observandum, licet de monachis in canone specialiter sit expressum » (*PL* 215, 831C, e decretali Gregoriane I, 37, 2).

sata durante il sec. XII, dopo l'impulso alla restaurazione della vita canonicale regolare provocato dalla riforma gregoriana, ed essi costituivano l'*ordo canonicus*, con la Regola di S. Agostino elevata allo stesso grado di quella di S. Benedetto. Sviluppando questo movimento, le migliori canoniche regolari erano divenute nel sec. XII delle congregazioni, con una comune disciplina e con il capitolo generale. I papi le avevano largamente favorite ed avevano anche tentato di unire in capitolo federativo le canoniche di una provincia o regno (così Eugenio III per la Germania nel 1145). Ma quell'esempio era molto lontano nel 1215 e per valutare la prescrizione del concilio bisogna piuttosto rivolgersi a studiare l'opera e le direttive di Innocenzo III a favore della vita comune regolare dei canonici. Vasto campo, ancora da approfondire a cui solo accenno, trascurando la parte relativa alle grandi congregazioni canonicali, come i Premostratensi, Grandmont, Sempringhan, Arrouaise, S. Vittore di Parigi, S. Rufo, S. Frediano di Lucca e S. Maria in Porto di Ravenna.

Al tempo del nostro pontefice la vita canonicale non aveva più quell'impulso e quella fioritura raggiunti alla metà del sec. XII, e soffriva per l'isolamento locale delle singole canoniche e la concorrenza di altri movimenti spirituali, più aperti e permeati di più alta concezione religiosa. Non si può tuttavia parlare di decadenza, come sarà alla fine del sec. XIII, nè si può negare che l'interesse ed il favore dimostrati da Innocenzo III per queste istituzioni abbiano contribuito alla loro efficenza e vitalità. Bisognerà studiare sia il contributo della sua dottrina giuridica circa la posizione e la disciplina dei canonici regolari, sia l'azione da lui svolta nell'accogliere prontamente ed estendere le domande di protezione e di conferma di nuove canoniche regolari o di canoniche secolari trasformate in regolari. È noto il caso del capitolo di Osma, dove entrò S. Domenico, ma esso non è il più importante, perché si trattava di rinnovare l'approvazione già data da Alessandro III. Segnalo piuttosto il caso di Siponto, dove una modesta iniziativa locale, grazie alla presentazione fat-

tane dal vescovo, viene prontamente favorita e riceve l'appoggio dell'autorità papale,[1] e quello di Besançon, che riguardava un grande capitolo cattedrale.[2] Più numerosi sono i casi di ripristino della vita comune nei capitoli secolari dove essa in genere era attenuata, ma non spenta. Il papa prende occasione da richieste di favori o da suoi interventi per ordinare la vita comune dei canonici, con norme assai severe: così a Perugia, a San Gregorio di Spoleto, a Piacenza, a Reims fuori d'Italia.

L'intervento più notevole è forse quello per il capitolo di San Pietro in Vaticano, dove Innocenzo III era stato canonico, come si compiace di ricordare nella prima lettera diretta al capitolo vaticano, il 13 marzo 1198, poco dopo la sua consacrazione episcopale, avvenuta nella medesima basilica nella festa della cattedra di S. Pietro (22 febbraio). In questo suo primo atto, egli cercò di favorire i canonici, con cui era vissuto,[3] e anche in altre occasioni successive concesse largamente favori al capitolo di S. Pietro, estendendo la sua giurisdizione, aumentando i suoi guadagni e confermando le sue proprietà.[4] Il papa però pensava anche ad una riforma e migliore organizzazione sia dell'ufficio divino nella basilica, sia della vita interna e della disciplina dei canonici, riforma che egli stesso sollecitò presso i suoi antichi confratelli e portò alla elaborazione di una *institutio*, da loro stessi preparata e che il papa approvò solennemente il 10 gennaio 1206.[5] Que-

1. *Reg. Inn. III*, 1, 598-599; *PL* 214, 376 (7 novembre 1198).

2. *Reg. Inn. III*, 1, 380-381; *PL* 214, 231 (9 giugno 1198).

3. *Reg. Inn. III*, 1, 417-419; *PL* 214, 254-255; *Collectio bullarum sacrosanctae basilicae Vaticanae* (=*Bullarium Vaticanum*), 1, Roma 1747, 77-99. Innocenzo III concesse ai canonici la seconda quarta parte delle offerte alla basilica, di cui già ricevevano la prima quarta parte.

4. Nel *Bullarum Vaticanum* (77-98) sono riportate 12 bolle di Innocenzo III in favore del capitolo di S. Pietro e delle chiese da esso dipendenti.

5. *PL* 215, 760-761; *Bullarium Vaticanum*, 1, 87-88. Le prescrizioni di Innocenzo III furono rinnovate dai papi del sec. XIII. Purtroppo mancano studi moderni sulla storia del capitolo vaticano. la cui costituzione si precisa nella prima metà del sec. XII; più in generale si deve lamentare l'assenza di ricerche sulla vita regolare e comune del clero a Roma nei secoli XI

ste costituzioni capitolari, le prime nella storia del capitolo vaticano, sono assai semplici rispetto ad altre costituzioni di capitoli approvate dallo stesso Innocenzo III,[1] e si prefiggono unicamente di assicurare in primo luogo un fedele servizio liturgico della basilica da parte dei canonici, emanando rigide prescrizioni circa la partecipazione al canto delle varie parti dell'ufficio divino ed alla celebrazione delle due Messe cantate (la prima dopo il Matutino, detta perciò Messa matutinale, la seconda dopo l'Ora di Terza). In secondo luogo nella *Institutio* viene disciplinata la vita comune dei canonici, che dalle prescrizioni stesse risulta essere rilassata, per la tendenza ad una libertà rispetto agli obblighi della vita comune. Si insiste, infatti, sui due punti ai quali erano tenuti i canonici secolari, cioè la mensa comune ed il comune dormitorio, e parimenti si raccomanda di rimanere entro i *septa* della canonica, non uscendo se non con il permesso dell'arciprete o del priore (dignità inferiore del capitolo vaticano che in tal modo conosciamo) ed accompagnato da un confratello.

Oltre questo ed altri interventi per la riforma dei singoli capitoli, Innocenzo III pensava a riforme più vaste per le canoniche che avevano abbracciato la Regola di S. Agostino e perciò entravano nello stato delle istituzioni regolari. Egli voleva riformarle e unirle, sull'esempio di quanto aveva sperimentato nel 1203 per i monasteri esenti, e nel 1207 ne fece la prova in Inghilterra, dove quell'istituto era sviluppato, convocando un capitolo generale delle canoniche regolari della provincia di York. L'iniziativa partì dal papa, poiché non si accenna a sollecitazioni o desideri venutigli dall'Inghilterra ed è chiara la sua ispirazione anche dal testo della lettera, dove ritornano idee e motivi a lui cari.[2] Parimenti è evi-

e XII: accenni nella mia relazione *I papi del secolo XII . . .*, per l'introduzione della vita regolare in alcune chiese romane durante il sec. XII.

1. V., per esempio, le costituzioni del capitolo cattedrale di Perugia, approvate dal papa il 7 marzo 1198: *Reg. Inn. III*, I, 71-73; *PL* 214, 41-43. A Perugia però il capitolo era regolare con la Regola di S. Agostino, mentre a S. Pietro c'era un capitolo secolare.

2. *PL* 215, 1128-1129; POTTHAST, 3045 (17 marzo 1207). La lettera ricorda

dente come egli abbia voluto seguire ed applicare il modello del capitolo proposto nel 1203 per i monasteri esenti, poiché richiedeva a questo capitolo che vi partecipassero tutti (o la maggior parte si aggiunge, forse dopo l'esperienza fatta nei capitoli del 1203) i priori delle canoniche regolari della provincia, ed alla prescrizione del capitolo abbina quella della visita alle singole canoniche, da compiersi da due o tre visitatori scelti dal capitolo e da esso investiti di poteri. Insieme ai punti comuni, vi sono però alcune differenze, che rivelano come l'idea si fosse maturata e precisata nella mente di Innocenzo III. Egli infatti non propone un esperimento, bensì prescrive l'istituzione del capitolo canonicale di York, che doveva tenersi ogni anno, quale organo propriamente di riforma, insieme alla conseguente istituzione della visita, la quale avrebbe permesso ai visitatori apostolici – si dice espressamente – di esercitare una vigilanza e emanare disposizioni disciplinari entro canoniche di per sé indipendenti e rette soltanto dai propri statuti.

Non sappiamo se vi siano stati altri casi di capitoli di canonici regolari ordinati o favoriti dal papa prima del 1215. Certo quello di York rappresenta il precedente della prescrizione generale emanata dal concilio e ne sta alla genesi. Infatti, poco dopo il concilio. Innocenzo III annunciò la convocazione di un capitolo canonicale per tutta l'Inghilterra, sul modello del capitolo di York del 1207, ma esteso anche alla provincia ecclesiastica di Canterbury, sì che comprendeva tutto il regno d'Inghilterra, secondo la prescrizione della costituzione conciliare. La lettera del papa è del 29 febbraio 1216 ed il capitolo generale doveva tenersi l'8 novembre successivo nella canonica di S. Maria de Pratis di Leicester, sotto la direzione di due abati premostratensi, che sostituiscono i cistercensi dei capitoli monastici. Il progetto di questo capitolo generale delle canoniche regolari dell'Inghilterra sorse nell'animo di Innocenzo III subito dopo la promulgazione in concilio della

la *humanae conditionis infirmitas*, motivo familiare ad Innocenzo III, simile a' titolo del suo noto opuscolo composto prima del pontificato.

costituzione *In singulis regnis*, poiché egli stesso dice di aver trattenuto a Roma, a tale scopo, l'abate di Leicester. Rappresenta una prima applicazione, ed anche una interpretazione da parte del papa, delle norme conciliari circa i capitoli canonicali, poiché egli determina quali saranno i presidenti del capitolo canonicale inglese, designando due abati premostratensi, precisazione non contenuta nella costituzione, dove si era provveduto soltanto ai presidenti dei capitoli monastici, affidati agli abati cistercensi. Inoltre Innocenzo III manifesta il suo interesse per questo primo capitolo post-conciliare di canoniche regolari, chiedendo di essere pienamente informato su quanto sarebbe stato deciso nel capitolo stesso.[1]

Anche se la prescrizione dei capitoli generali per i canonici regolari appare un'aggiunta nel testo della costituzione e probabilmente deve la sua origine ad un intervento fatto all'ultimo momento, sì che non si poté formularla in modo più ampio, corrispondente alla prima parte sui monaci, non di meno riflette il programma e l'azione perseguiti da Innocenzo III durante il pontificato e segna un passo decisivo per l'assimilazione dei canonici regolari ai monaci nel diritto della Chiesa. La estensione ad essi della prescrizione conciliare di un capitolo generale per regioni o regni, offriva la possibilità di costituire un centro di riferimento ed un organo permanente per la loro riforma ed il loro aggiornamento, secondo un'aspirazione manifestata più di mezzo secolo prima. Ma era ormai troppo tardi, poiché premeva la spinta verso la secolarizzazione, e dall'altra parte la natura e l'origine delle canoniche regolari difficilmente si accordavano con l'idea di una unione, fondata sul vincolo esterno di appartenere alla stessa regione

1. Testo della lettera in SALTER, *Chapters of the Augustinians Canons*, 1-2, doc. 1. Il capitolo canonicale non si potè tenere alla data prescritta, a motivo della guerra in Inghilterra, ed ebbe luogo un anno dopo nel medesimo luogo. È interessante notare come le disposizioni disciplinari emanate in quel capitolo generale, in corrispondenza delle direttive papali, non fossero approvate dalle singole canoniche che elevarono lamentele anche contro i vescovi, tanto che si dovettero mitigare in una successiva riunione, tenuta ad Oxford.

o nazione. L'*Ordo canonicus* era ben diverso dall'*Ordo monasticus* anche se il diritto li assimilava. In definitiva, le canoniche regolari avrebbero dovuto trasformarsi in monasteri, come in pratica avevano fatto i premostratensi, per poter acquisire alle proprie istituzioni le norme emanate da Innocenzo III e dal IV concilio lateranense. Ma allora il capitolo e la visita stessa avrebbero dovuto prendere un'altra forma, nell'interno e nell'ambito di una congregazione religiosa. Anche qui fu un germe di vita nuova gettato in un campo, che non diede allora frutti concreti, ma che più tardi si mostrerà fecondo di sviluppo, con le congregazioni canonicali del sec. XV.

4. L'unificazione dei religiosi missionari in Livonia

Oltre il motivo programmatico della riforma dei monasteri e delle canoniche regolari mediante i nuovi organi del capitolo e della visita, Innocenzo III manifestò durante il pontificato più arditi propositi di unificazione di religiosi militanti sotto diverse Regole. Precisamente, egli tentò un esperimento del genere in un paese di recente missione, la Livonia (la regione del Baltico orientale, inizialmente intorno alle foci del fiume Duna), invitando nel 1201 i religiosi che vi si dedicavano ad unificarsi sotto un'unica denominazione e Regola, al fine di meglio svolgere la loro opera di evangelizzazione.

I precedenti e le circostanze[1] dimostrano come la disposizione sviluppasse una direttiva degli ultimi papi e determinata dalle speciali condizioni della missione della Livonia. Ma rimane la

1. M. H. Vicaire, *Vie commune et apostolat missionnaire. Innocent III et la mission de Livonie*, in *Mélanges M.-D. Chenu*, Paris 1967, 451-466 (Bibliothèque Thomiste, XXXVII); v. anche T. Grentrup, *Der Zirsterzienser Dietrich in der altlivländische Mission 1219* « Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft », 40 (1956), p. 265-281, e B. Ābers, *Zum päpstliche Missionspolitik in Lettland und Estland zur Zeit Innocenz' III.*, « Jahrbuch des Baltischen Forschungsinstituts - Commentationes Balticae », 4/5 (1956-57), 1-18. Per le fonti e la bibliografia v. G. Gnegel-Waitsches, *Bischof Albert von Riga. Ein Bremer Domherr als Kirchenfürst im Osten (1199-1229)*, Hamburg 1958.

sua originalità, che deve essere inquadrata nell'azione di Innocenzo III di riforma e di unificazione della vita religiosa. La sua bolla del 19 aprile 1201 rappresenta il terzo intervento di Roma a favore della giovane missione evangelizzatrice nelle terre della Livonia, iniziata circa due decenni prima da Mainardo, canonico regolare di Segeberg (presso Lubecca), promosso nel 1186 vescovo della prima comunità cristiana, ch'egli aveva fondata ad Uxkull. Nello stesso tempo, Mainardo cercò di favorire e regolare la collaborazione dei missionari che erano con lui, riunendoli in un capitolo cattedrale, concepito ed organizzato come la canonica regolare dalla quale egli proveniva Ma tale istituzione non era sufficiente ed impediva ai religiosi appartenenti ad altre forme religiose di partecipare alla missione della Livonia. Perciò intervenne il papa Clemente III (10 aprile 1190), che autorizzò il vescovo ad assumere « quicumque religiosi seu clerici idonei ad annuntiandum gentibus evangelicam veritatem », con la sola condizione che avessero il permesso del rispettivo superiore.[1] Inoltre, il papa faceva al vescovo missionario un'altra concessione, dandogli facoltà di dispensare i religiosi della missione dalle loro Regole e consuetudini quanto al cibo, in virtù del precetto evangelico di mangiare e bere ciò che viene offerto (*Luca* 10, 7). Oltre lo spirito della *regula apostolica*. che anima tutta la lettera papale, c'è indubbiamente l'idea di una conformità da costituirsi tra i diversi missionari, a vantaggio dell'opera di evangelizzazione che svolgevano tra quel popolo pagano. Il papa se ne sente responsabile e determina con la sua autorità un cambiamento nelle regole interne di quei religiosi missionari. Nella stessa linea fu l'intervento di Celestino III del 27 aprile 1193, che rinnovò l'autorizzazione al vescovo di pren-

1. *PL*, 165, 78. Notizie in F. G. Von Bunge, *Liv.-Esth. und Curländisches Urkundunbuch nebst Regesten*, III, Reval 1857, p. 1-2, n. 11ª. La parte centrale della lettera fu inserita nella *Collectio Seguntina* e passò poi nelle decretali Gregoriane (v, 6, 10); W. Holtzmann, *La 'collectio Seguntina' et le décrétales de Clément III et de Célestin III*, « Revue d'histoire écclesiastique », L (1955), 425-426.

dere liberamente i missionari ed allargò le dispense papali quanto alla disciplina interna cui erano tenuti i singoli religiosi: « Caeterum, quia plures ex diversis ordinibus ad huiusmodi pium officium ad instantiam tuam vel propria devotione accesserunt hactenus, et forte accedunt in futurum, dispensandi cum eis in cibis, potibus quin et vestibus et praedicationis officio iunugendi liberam tibi tribuimus auctoritate apostolica facultatem ».[1] La dispensa dall'abito religioso, sottolineata nel testo della bolla (« quin et vestibus »), era nuova, occasionalmente applicata anche dopo nel sec. XIII, perché l'abito aveva per il religioso un valore non solo morale, ma anche giuridico, che permetteva di riconoscere il prestigio ed i privilegi del religioso che lo vestiva. La loro varietà si manifestava più chiara nella missione di Livonia, composta unicamente di religiosi regolari, che accorrevano in numero sempre maggiore, sollecitati dal vescovo e mossi da spirito missionario. C'erano in primo luogo i canonici regolari, che portavano l'abito bianco, chiamati nella missione di Livonia dal vescovo Mainardo, il quale aveva istituita sin dal 1186 una canonica presso la cattedrale di Uxkull; poi i premostratensi, anch'essi dalla bianca veste canonicale, e così i cistercensi, venuti con Teodorico e che diedero alla nuova Chiesa il suo secondo vescovo, Bertoldo, già abate di Loccum (Hannover). Infine c'erano i monaci che seguivano la Regola di S. Benedetto e che si caratterizzavano presso il popolo con il nome di monaci neri, mentre i cistercensi erano chiamati i monaci bianchi.

Innocenzo III non poté occuparsi di questo problema al principio del suo pontificato perché la reazione pagana locale, che portò all'uccisione del vescovo Bertoldo (agosto o ottobre 1198) ed all'espulsione dei missionari tedeschi, sconvolse la missione e mise in pericolo gli abitanti che avevano accolta la nuova fede. Il papa aderì al programma di riconquista concepito dal nuovo vescovo, Alberto, canonico della

1. *PL* 206, 996B; BUNGE, *Liv.-Esth.* . . ., I, Reval 1853, 11-13, n. XI.

cattedrale di Brema (consacrato il 28 marzo 1199), che cercò aiuti in Germania per organizzare una spedizione militare contro i pagani della Livonia.[1] Il papa, sollecitato dal vescovo che mandò in missione a Roma il suo collaboratore Teodorico di Treyden, monaco cistercense, acconsentì alla sua richiesta di favorire l'impresa, indirizzando il 5 ottobre 1199 un appello ai fedeli delle vicine regioni tedesche e concedendo la protezione apostolica ai beni di chi vi partecipava. Tuttavia traspare nella sua lettera una diversa impostazione e sensibilità rispetto ai metodi che seguivano il vescovo ed i suoi ausiliari: infatti egli insiste nel presentare la spedizione militare che si stava preparando come un'azione di difesa dei nuovi cristiani della Livonia, onde impedire che fossero costretti a ritornare al paganesimo.[2] Inoltre questa partecipazione all'impresa promossa dal vescovo Alberto non è propriamente, per il papa, una Crociata, anche se concede la protezione apostolica a chi vi prendesse parte, poiché usa termini più cauti, né concede l'indulgenza della Crociata, ma solo la commutazione del voto di un pellegrinaggio religioso.[3]

1. GNEGEL-WAITSCHES, *Bischof Albert . . .*, 43-55.

2. *PL* 214, 739-740. La lettera è indirizzata ai fedeli della Sassonia e della Westfalia, ma altre simili lettere, come si dice nel registro papale, furono mandate ai fedeli della Sclavia (Mecklenburg) e al di là dell'Elba. La differenza tra la visione di Innocenzo III a Roma e la realtà della missione in Livonia appare chiara nel confronto con la narrazione di questa cristianizzazione fatta dal *Chronicon Livoniae* di Enrico, nel quale si pone in evidenza e si esalta l'azione militare compiuta dai tedeschi: v. *Henrici Chronicon Livoniae*, ed. L. ARBUSOW- A. BAUER *MGH, Script. rer. German. in usum scholarum*, Hannover 1955, 12-21.

3. Il testo della lettera, come è nel registro vaticano, parla del voto di visitare i *sanctorum limina*, che deve intendersi genericamente (era infatti il termine comune per ogni pellegrinaggio ad un santuario: v. E.-R. LABANDE, « *Ad limina* »: *le pélerin médiéval au terme de sa demarche*, « Mélanges R. Crozet ». I, Poitiers 1966, 283-291); invece la rubrica posteriore (Reg. Aven. 159, Urbano V) riportata dallo ARBUSOW (cit. alla pagina seguente), p. 321 specifica *limina apostolorum*. In Livonia non si mantenne la sfumatura della lettera di Innocenzo III, poiché il *Chronicon* di Enrico dice che si chiesero spiegazioni sul valore dell'appello papale e della sua protezione concessa ai guerrieri, interpretata alla pari della Crociata in Terra Santa: *Henrici Chronicon . . .*, 12.

In realtà Innocenzo III concepiva la cristianizzazione di quelle terre come un'opera da compiersi non con le armi, ma con la pura predicazione del Vangelo e grazie alla libera accettazione della fede cristiana, principio che egli ricorda e ribadisce proprio nell'arenga della lettera ora citata, in cui chiede di difendere i nuovi convertiti della Livonia.[1] Lo conferma l'appello, ch'egli rivolse poco dopo (aprile 1200) a tutti gli abati e monaci cistercensi, perché mandassero in Livonia loro religiosi, rispondendo alle richieste che ne faceva il vescovo Alberto. Grazie ad una felice scoperta dello Arbusow, conosciamo ora il testo di questo appello,[2] che ci introduce nel programma innocenziano verso la missione nordica e prepara il suo successivo intervento del 1201. Il papa dice di essere già rivolto ai cistercensi per esortarli a partecipare all'opera evangelizzatrice in Livonia, ed ora il suo nuovo e più pressante invito aveva lo scopo di favorire, ed avallare con il peso dell'autorità papale, l'azione intensa di reclutamento di nuovi missionari che stavano conducendo presso i singoli monasteri gli inviati del vescovo Alberto. Ma la lettera di Innocenzo III non si limita a quest'azione favoreggiatrice, rivela infatti la coscienza, da parte del papa, di voler assumere la direzione e la responsabilità della evangelizzazione di quelle terre del nord, concepita essenzialmente come un'opera di predicazione. È chiamata la *santa predicazione*, in un con-

1. « Sicut ecclesiasticae laesionis censura compelli non patitur ad credendum invitos, sic sponte credentibus apostolica sedes, quae mater est omnium generalis, munimen suae protectionis indulget et fideles suos ad defensionem eorum salubribus monitis exhortatur ».

2. L. Arbusow, *Römischer Arbeitsbericht*, I, « Acta Universitatis Laviensis », I, XVIII, Riga 1928, 322. L'autore ha potuto individuare nell'*ep.* 1882 dell'epistolario di Marino di Eboli il testo della lettera di Innocenzo III del maggio 1200, di cui si conosceva solo il regesto (v. Potthast 1026). Oltre questa lettera generale a tutti i monasteri cistercensi, Innocenzo III intervenne nello stesso tempo per casi particolari, rivelando il suo grande interesse all'invio di missionari in Livonia: così nella lettera segnalata in Potthast 1018, in cui chiede all'abate del monastero cistercense di Riddagshausen (Braunschweig) di mandare un suo monaco a predicare ai pagani di quella missione: v. Arbusow, *Römischer . . .*, 322.

testo di motivi biblici, che richiamano il dovere di portare la luce del Vangelo e di convertire gli animi con la forza della parola di Dio. Innocenzo III dichiara che i cistercensi erano adatti, meglio di altri, a tale ufficio di predicatori, nè ciò costituiva un complimento di circostanza, bensì rispondeva all'idea ch'egli aveva della predicazione, fatta di esempio di vita, non tanto di dottrina, allo stesso modo come scelse i cistercensi per predicare nella Francia meridionale contro gli eretici.[1]

L'appello del papa dovette essere efficace [2] e provocare un notevole afflusso di missionari nella Livonia, non solo cistercensi, poiché la ricerca del vescovo Alberto dovette estendersi a tutti i religiosi. Si riproponeva, più acuto e più urgente, il problema della loro coordinazione e dell'unità dell'opera di evangelizzazione. Il vescovo non era in grado di risolverlo, perciò Innocenzo III decise di affrontarlo direttamente, insieme ad altre questioni. specie sui matrimoni, che presentavano nuovi aspetti in quella nuova missione. È questa la genesi della bolla del 19 aprile 1201, che per la sua importanza pubblico integralmente in appendice dall'originale conservato nell'Archivio di Stato di Stoccolma,[3] limitandomi però all'esame della prima parte, che interessa il nostro argomento.

La redazione del documento si deve dire opera del papa, il quale dovette consultare i precedenti di Clemente III e Celestino III ed ora si propose di dare nuove norme, in una visione generale di tutto il problema della evangelizzazione

1. Il confronto tra l'azione di Innocenzo III per la predicazione missionaria della Livonia e quello per la predicazione contro gli eretici è assai interessante. Per la seconda, oltre le opere generali, rimando alla tesi già citata di B. DEVLIN, *The concept of poverty and preaching in the writing of Pope Innocent III*, Laterano 1956, specialmente 224-249.

2. È interessante il caso dell'abate cistercense di Langheim, che seguendo l'appello di Innocenzo III lasciò il suo ufficio e si recò a predicare in Livonia, dove già erano andati alcuni suoi monaci, fatti prigionieri ed impediti nella loro evangelizzazione: v. la cronaca del monastero riferita da ARBUSOW, *Römischer* . . ., 322.

3. *Appendice 3*. La lettera era stata pubblicata dal BUNGE, *Liv.-Esth* . . ., 15-18, n. 13.

nella Livonia. Lo manifesta nella lunga arenga, dal tono solenne ed ispirato, tutta fatta di citazioni del Nuovo Testamento e specialmente degli *Atti degli Apostoli,* nella quale Innocenzo III delinea lo spirito ed il metodo, evangelico ed apostolico, che vuole siano osservati nella fondazione della Chiesa di Livonia, affinché siano conformi al modello della *Ecclesia primitiva* realizzata dagli Apostoli.

Questa introduzione dottrinale gli serve per presentare più efficacemente la sua originale proposta di unificazione dei religiosi operanti in Livonia. La proposta era giustificata dal fatto, già rilevante al tempo di Celestino III ed ora aggravatosi per l'aumento dei missionari (da lui stesso sollecitati, come i cistercensi), che il popolo di Livonia non comprendeva la diversità di osservanze religiose e di abiti dei missionari, e ciò costituiva una difficoltà per la loro evangelizzazione. La denuncia deve essere giunta al papa dal vescovo Alberto, preoccupato, più degli altri, della indipendenza che rivendicavano i missionari in virtù delle loro Regole e della reciproca concorrenza e diffidenza. Di fronte a tale « scandalo » Innocenzo III propone una misura radicale che va molto al di là della conformità di vestito suggerita da Celestino III: « Eo non obstante quod inter vos monachi sunt et canonici regulares vel alii etiam regularem vitam sub alia districtione professi, omnes pariter in *unum regulare propositum* et honestum habitum, quantum ad hoc spectat officium conformetis ».

Il *regulare propositum* costituiva l'essenza della *conversio,* indicando la volontà, cosciente e manifesta, di dedicarsi ad uno stato di vita religiosa.[1] Innocenzo III, come vedremo, ave-

1. Il termine *propositum,* assai frequente nei documenti papali, oltre ad un significato generico, corrispondente all'italiano « proposito », ne assumeva uno più tecnico quando veniva applicato al campo della vita religiosa, e precisamente designava la volontà di dedicarsi ad un tipo di vita cristiana superiore, senza specificare se consacrato da un voto o da una particolare professione religiosa. Quando era senza un voto, rimaneva un *laudabile propositum* (come nei penitenti: v. il *Manuale propositi* dei penitenti di S. Desiderio presso Vicenza, pubblicato da B. BUGHETTI, in « Archivum franciscanum historicum », XIV, 1921, 114-121); quando invece si riferiva a coloro che intendevano abbracciare lo stato religioso, era chiamato *regulare pro-*

va già valorizzata questa espressione nella questione del riconoscimento degli Umiliati, ch'egli intendeva di unificare sotto « un unico onesto e regolare proposito »,[1] perciò ricorre ad esso per un simile scopo e nella consapevolezza del valore spirituale e giuridico del *regulare propositum*. L'abito religioso, invece, sul quale tanto insisteva la tradizione monastica, con lo sviluppo del diritto canonico era divenuto un elemento accessorio, non necessario, e proprio Innocenzo III aveva ribadito questo concetto in una sua lettera dell'11 gennaio 1199 all'abate di Fiore (il celebre Gioacchino, poi condannato al IV concilio lateranense!), in cui afferma il principio: « Monachum facit non habitus, sed professio regularis, ex quo a convertendo emittitur et recipitur ab abbate ».[2] Ciò spiega la sua proposta ai missionari di Livonia di unirsi in un unico *regulare propositum*. Rimaneva intatta l'essenza e la ragione della loro professione religiosa, né sarebbe stata una rinuncia alla Regola che essi avevano abbracciata entrando nel proprio istituto, bensì era un invito a trovare una formulazione che superasse le singole Regole, sulla base del *regulare propositum* a tutti comune. Lo stesso si doveva fare per l'abito, da riformare ed unificare non già in virtù delle proprie tradizioni e costumanze, bensì in base ad un criterio esterno di decoro e di adattamento all'ambiente: un *onesto* abito, quale conveniva ad un religioso e ad un missionario.[3] Come

positum, propositum sacrae religionis, propositum monachorum, oppure specificato con altri termini o dal contesto.

1. V. oltre a p. 285.

2. *Reg. Inn. III*, I, 757; *PL* 214, 480. La questione dell'abito è trattata da Innocenzo III nella lettera del 23 dicembre 1198 al vescovo di Acri, a proposito di un chierico gravemente ammalato, che per ottenere la guarigione aveva chiesto ed ottenuto l'abito dei canonici regolari: ma, come il papa spiega, quell'atto era stato accompagnato dalla esplicita manifestazione della volontà di entrare in una religione: « . . . ea in susceptione habitus exprimens ac promittens, que solent in huiusmodi repromitti »: *Reg. Inn. III*, I. 752; *PL* 214, 476.

3. Questo valore dell'abito religioso risulta anche dall'intervento di Innocenzo III del 23 dicembre 1198 contro i canonici di S. Martino di Tours, accusati di negligenza sia nei loro vestiti « disordinati », sia nel servizio del culto divino: *Reg. Inn. III*, I, 725; *PL* 214, 459.

si vede, Innocenzo III va molto al di là della dispensa concessa da Celestino III quanto all'abito. Egli si propone di instaurare tra i missionari della Livonia una nuova e originale forma monastica, che non avesse come suo fondamento una delle due Regole professate da quei religiosi (quella di S. Benedetto dai monaci e quella di S. Agostino dai canonici regolari) e neppure si applicasse ad esse come le *institutiones* delle congregazioni del sec. XII. Alla base doveva collocarsi un *regulare propositum*, da tutti abbracciato come fosse la propria Regola, che avrebbe fatto apparire quei religiosi, di fronte ai pagani della Livonia, un'unica comunità, vivente lo spirito apostolico della Chiesa primitiva.

Innocenzo III propone questo singolare esperimento di unificazione religiosa per un motivo superiore che egli invoca in quanto capo e responsabile di tutta la Chiesa: lo *scandalo* della giovane comunità cristiana della Livonia provocato dalla diversità dei religiosi che là operavano. Più che la varietà di vestiti e di consuetudini, doveva suscitare scandalo l'innato antagonismo e la concorrenza che si facevano i missionari, ostacolando così l'azione evangelizzatrice. Ancora più, vale per Innocenzo III l'argomento che in tal modo si impediva di dare ai nuovi cristiani una immagine fedele della Chiesa primitiva, ch'egli vuole che sia il modello da seguire in Livonia, caratterizzato dalla unanimità dei predicatori evangelici.

La lettera è indirizzata al vescovo e « ai fratelli che sono con lui », invitando l'uno e gli altri a mettere in esecuzione la sua proposta di un unico « proposito regolare ». È una raccomandazione, non un comando (usa infatti la forma cancelleresca del « mandato », non del « precetto »), che non sappiamo come fosse accolta, sia dal vescovo Alberto, che ne doveva essere l'esecutore, sia dai religiosi. Si deve pensare che non se ne sia fatto nulla, per le difficoltà oggettive e per le riluttanze degli interessati. Il vescovo non era mosso nella sua azione dagli stessi ideali del papa, ed i religiosi pensavano a svilupparsi ed organizzarsi entro il proprio Ordine,

come dimostra la nuova fondazione (1202) di un monastero cistercense alle foci della Duna, a cui fu messo a capo il collaboratore del vescovo Alberto, Teoderico. Il progetto dovette subito cadere, nè pare che Innocenzo III lo abbia riproposto nel 1203, quando l'abate Teoderico venne a Roma portando con sè, a testimonianza dei successi della missione in Livonia, un principe locale;[1] appare poi superato nel 1204, perché in una lettera del 12 ottobre di quell'anno Innocenzo III ricordando i religiosi che operavano in Livonia distingue tre gruppi, nominando i cistercensi, i monaci (benedettini) ed i canonici regolari.[2]

L'unificazione religiosa proposta nella lettera del 19 aprile 1201 era un'idea ardita, concepita dal papa che stava lontano e vedeva in una trascendenza astratta e commossa l'opera di cristianizzazione che si svolgeva in quelle terre del nord Europa, e ch'egli giustamente considerava come uno dei più importanti avvenimenti del suo pontificato.[3] Dovette esserne consapevole, tuttavia volle mantenere alla sua proposta del 1201 l'importanza di un documento, come lo aveva concepito al momento della sua redazione, perciò ne fece inserire il testo nella raccolta delle proprie decretali, dalle quali passò nelle decretali di Gregorio IX, sia pure diminuita di valore.[4]

1. La venuta a Roma del principe, di nome Caupone, fu organizzata da Teoderico (che gli fece attraversare tutta la Germania) a scopi propagandistici e fece molto effetto. Innocenzo III si commosse a quella prova del successo della missione della Livonia e si interessò all'opera di conversione: v. il racconto nella cronaca di Enrico, dove ancora si può notare la differenza tra la posizione del papa, che vede solo l'azione cristianizzatrice, e quella dei missionari: *Heinrici Chronicon*, 21.

2. BUNGE, *Liv.-Esth* . . ., 18, n. 14; POTTHAST 2299.

3. Innocenzo III ricorda i successi della predicazione in Livonia e la conversione dei pagani nella lettera ai vescovi, abati e clero di Costantinopoli del 21 gennaio 1205, dopo la conquista della città e la proclamazione, da parte dei latini, dell'unione della Chiesa greca: *PL* 215, 513 C.

4. La lettera del 19 aprile 1201 venne divisa in tre parti a motivo delle diverse materie trattate e così inserita nella *Compilatio III*, dalla quale è passata nelle Decretali Gregoriane (III, 1, 11: *De vita et honestate clericorum*; IV, 19, 9: *De divortiis*; V, 38, 8: *De poenitentiis et remissionibus*). Nella prima decretale, che costituisce la parte qui studiata, il redattore di

Quella proposta, infatti, corrispondeva ad un'idea più generale, radicata nella mente di Innocenzo III e perseguita durante tutto il pontificato il superamento delle diversità degli Ordini religiosi quando si trattava di un'opera superiore e comune per il bene della Chiesa. Mosso da tale idea, nel 1198 aveva data facoltà a Folco di Neuilly, incaricato di predicare la Crociata in Francia, di associarsi monaci di diversi Ordini e canonici regolari, tutti uniti in quell'opera evangelica sotto la sua unica direzione.[1] Lo stesso principio propose nel 1206 per un'altra missione nel nord Europa, nella Prussia, in cui lavoravano i cistercensi, ma non suggerì più la forma di un unico *regolare propositum* lanciata nel 1201 per la Livonia, bensì si limitò a chiedere ai cistercensi che unissero a sé religiosi di altri Ordini.[2]

5. Il progetto di un « universale coenobium » per le monache di Roma

Accanto al singolare esperimento di unificazione di diversi religiosi, tentato da Innocenzo III nel 1201 in un lontano paese di missione, si può collocare un secondo e successivo progetto di unificazione, più limitato e più modesto in sé, ma interessante per il nostro argomento. È un progetto cui sarà

Gregorio IX ha modificato la natura della proposta di Innocenzo III, presentandola come una permissione, e forse così fu applicata in Livonia ed in altri luoghi: « Ad evitandum scandalum *possunt* religiosi diversi habitus missi ad praedicandum de novo conversis, se in unum superiorem habitum et propositum conformare » (*dictum* che precede la Decretale III, 1, 11).

1. *Reg. Inn. III*, I, 597; *PL* 214, 375-376 (5 novembre 1198). Anche in questo caso Innocenzo III è conscio del carattere speciale della concessione, data per il bene della predicazione in virtù della propria autorità apostolica.

2. Lettera del 26 ottobre 1206, *PL* 215, 1009-1011. Quest'idea dell'unione di religiosi appartenenti a diversi Ordini suscitò l'opposizione del capitolo generale dei Cistercensi, che temevano un rilassamento della propria disciplina e chiamavano *acefali* i missionari della Prussia. Il papa però li difese e mantenne quelle direttive, lamentando l'atteggiamento ostile preso dall'Ordine: v. lettera del 10 agosto 1212 al capitolo generale dei Cistercensi: *PL* 216, 688-699.

poi legato il nome di S. Domenico, concepito dal papa forse da tempo e da lui fatto conoscere ed iniziato nel 1207. La notizia ci viene offerta da una cronaca contemporanea, scritta in un monastero cistercense della Terra di Lavoro, S. Maria di Ferrara (diocesi di Teano), bene informato circa gli avvenimenti che si svolgevano nella Curia romana. In essa, dopo aver riferito le riforme operate da Innocenzo III nell'anno 1207 nella Curia, cui ho accennato all'inizio, l'ignoto autore ci informa di un'altra riforma operata dal papa in quell'anno e che particolarmente colpì la sua attenzione di religioso e di monaco: « Instituit etiam universale cenobium monialium Rome, in quo omnes moniales conveniant, nec eis inde progredi liceat ».[1]

Questa notizia di cronaca, che era passata inosservata, è da mettere in relazione con quanto dicono i *Gesta* di Innocenzo III, alla fine dell'opera e perciò verso il 1208, che ricordano due costruzioni compiute dal papa, l'ospedale di S. Spirito ed il monastero femminile di S. Sisto: « Ad costruenda aedificia Sancti Sixti, ad opus monialium, quingentas uncias auri regis et mille centum libras provin(iensium) ».[2] Come ha dimostrato il P. Koudelka,[3] le due notizie sono in evidente relazione, ed il progetto di un monastero che raccogliesse tutte le monache di Roma, imponendo loro una stretta clausura, doveva essere realizzato grazie alle nuove e grandi costruzioni iniziate da Innocenzo III presso l'antica chiesa di S. Sisto. Il luogo si prestava, perché isolato e tranquillo, di fronte alle imponenti rovine delle terme di Caracalla, ed insieme nel

1. *Chronica . . . auctore ignoto monacho cistercensi*, 34.

2. *Gesta* CXLIX; *PL* 214, CCXXVII. Ho seguito la lezione, più corretta, del cod. Vat. lat. 12111, f. 84.

3. V. J. KOUDELKA, *Le « monasterium tempuli » et la fondation dominicaine de San Sisto*, « Archivum fratrum praedicatorum », XXXI (1961), 5-81, ed il successivo art. *Notes pour servir à l'histoire de S. Dominique*, « Archivum fratrum praedicatorum », XXXV (1965), 5-20. Nulla sull'argomento, salvo un accenno sulla fondazione domenicana di S. Sisto, in M. DE FONTETTE, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris 1967.

cuore della città, vicino a chiese di antichi titoli e non lontano dalla stessa sede papale del Laterano.

Per comprendere il valore di questo progetto innocenziano, si deve considerare che a Roma tutti i monasteri, sia maschili, sia femminili erano sotto la giurisdizione immediata del papa, che poteva disporre di essi nel campo spirituale e materiale, non essendo protetti da esenzioni e privilegi, neppure rispetto ai cardinali delle chiese titolari.[1] Innocenzo III si valse di questi suoi poteri in un suo primo intervento nei riguardi dei monasteri femminili della città, emanando il 7 dicembre 1204 una severa disposizione, che volle fosse nota a tutti indirizzandola « universis has litteras inspecturis », con la quale proibiva a tutte le abadesse di Roma di compiere qualsiasi atto che riguardasse o obbligasse in qualche modo i beni immobili dei loro monasteri.[2] La lettera è assai dura e comincia con una aperta denuncia di « alcune abadesse dell'Urbe » che avevano fatto delle vendite di loro possedimenti « reverentia divina postposita, utpote propriae salutis oblitae ». Purtroppo non conosciamo nulla sullo stato dei monasteri femminili romani al tempo di Innocenzo III, ma questa lettera del 1204 rivela che erano in uno stato di decadenza, non solo materiale se il papa rivolge alle superiori un così grave rimprovero. In realtà, il loro numero era diminuito[3] e ridotto

1. Lettera del novembre 1201, di cui non abbiamo il testo nei registri Vaticani (mancanti di quell'anno), ma conservata nelle Decretali, inserita già nella *Compilatio III*. La lettera, diretta all'arciprete ed ai chierici della chiesa di S. Cecilia, per una loro controversia con S. Lorenzo in Piscinula, riferisce l'argomento portato a proprio favore dall'economo di questa chiesa, basato su un principio dello *ius commune*: « Quum ergo pro eo habeat ius commune, in eo videlicet quod universa monasteria Urbis ad Romanam ecclesiam nullo pertinent mediante . . . »: Decretali Gregoriane III, 37, 2.

2. *PL* 215, 475.

3. Così nella decretale sopra citata si riferisce la notizia, data nel processo dall'economo di S. Lorenzo in Piscinula, che la sua chiesa era stata un monastero di monache: « Ad haec autem sancti Laurentii oeconomus ex adverso respondit, quod ecclesia illa nullo medio ad Romanam ecclesiam pertinebat. Quum enim monasterium monalium fuerit, sicut ex multis authenticis scriptis edocetur, et generaliter servetur in Urbe, ut nullum monasterium titulo sit subiectum . . . ». Non c'è motivo di dubitare su questa notizia così esplicita, anche se non ne troviamo conferma in altre fonti.

a pochi monasteri, abitati in genere da piccole comunità.[1] Né si deve pensare, dal fatto che avevano proprietà terriere, che fossero in genere ricchi, poiché la stessa tendenza a vendere, bloccata da Innocenzo III, manifesta piuttosto il bisogno di avere denaro per vivere. Del resto, lo stesso papa conosceva questa indigenza delle monache di Roma, infatti il suo biografo pone tra le principali liberalità l'aiuto frequente ai monaci e alle monache, come agli altri religiosi e religiose che conducevano vita di reclusi o di eremiti. Era una conoscenza diretta, ed il biografo aggiunge che il papa visitava personalmente le case religiose ed in quelle occasioni le liberava dai debiti contratti per poter vivere.[2]

L'intervento drastico del 7 dicembre 1204 bloccava ogni operazione economica dei monasteri femminili di Roma, ponendoli sotto l'immediato controllo del papa, il quale si riserva di dare l'autorizzazione a compiere tali atti o per sé o attraverso il suo vicario (notizia interessante per conoscere i poteri che allora esercitava il cardinale vicario del papa). La disposizione fu mantenuta anche in seguito, nonostante coinvolgesse interessi famigliari e cittadini,[3] ma Innocenzo III pensava ad una riforma più profonda, che maturò nel progetto del 1207, parallelo a quello per la costruzione dell'ospedale di Santo Spirito presso il Vaticano. L'uno e l'altro sono propri ed originali di Innocenzo III, ed entrano nel suo pro-

1. KOUDELKA, *Le « monasterium tempuli » . . .*, 46-48: *Innocent III et les moniales de Rome.* Il Koudelka ha tentato per primo di fare una statistica dei monasteri femminili di Roma al principio del sec. XIII, e, secondo i suoi calcoli, c'erano 7 monasteri, con circa 80 monache. Il numero è forse da aumentare, poiché esistevano piccole comunità (come doveva essere quella di S. Lorenzo in Piscinula, scomparsa al tempo di Innocenzo III), che le fonti trascuravano.

2. « Subveniebat frequenter monachis et monialibus inidigentibus, et reclusis et eremitis. Domos etiam religiosas visitabat multoties et a debitis liberabat »: *Gesta*, CXLI; *PL* 214, CXCIX-CC.

3. V. la lettera del 12 luglio 1211 (*PL* 216, 438), nella quale difende lo scriniario Cirino, che aveva annullata la locazione di beni del monastero di S. Ciriaco fatta dall'abadessa a propri parenti, e per questo veniva minacciato da costoro ed anche dal senato di Roma.

gramma più generale, segnalato con cura dall'autore dei *Gesta* (pertanto prima del 1208) di restauri alle chiese e di nuove costruzioni nelle sedi papali del Laterano e del Vaticano.[1] Come l'ospedale di Santo Spirito doveva dotare la città di Roma di un grande istituto di assistenza ai malati ed ai poveri, affidato alla nuova e specializzata congregazione religiosa fondata da Guido di Montpellier ed approvata dal papa,[2] così il grande monastero che Innocenzo III decise di costruire accanto alla basilica del V secolo dedicata al papa martire Sisto II, doveva riunire le monache di Roma dando ad esse un'unica sede, adatta perché potessero osservare e sviluppare la loro vita religiosa. Il monaco di S. Maria di Ferrara indica nella clausura lo scopo principale della nuova istituzione di Innocenzo III, confermando la notizia data da una posteriore fonte domenicana, Benedetto da Montefiascone, che dice come il papa avesse intrapresa la costruzione del monastero di S. Sisto « ut mulieres Urbis et moniales monasteriorum Urbis per diversa vagantes possent ibi sub arcta clausura et diligenti custodia Domino famulari ».[3] In realtà l'obbligo della clausura per i monasteri femminili si era diffuso ed imposto soltanto nel sec. XII sotto l'influenza dei cistercensi, per cui la non osservanza da parte delle monache di Roma rappresentava una persistenza nelle antiche consuetudini, più che un rilassamento di disciplina. Inoltre come dice Benedetto da Montefiascone, il papa pensava di riunire a S. Sisto non solo le religiose abitanti in monasteri, ma anche le pie donne viventi in comunità senza una esplicita professione religiosa e senza aver abbracciata una Regola, come aveva prescritto il II concilio Lateranense.[4]

L'aspetto che a noi più interessa, in questo progetto di Innocenzo III del 1207, è la sua idea di riunire ed unificare

1. *Gesta* CXLIX; *PL* 214, CCXI-CCXII.
2. *Gesta* CXLIX; *PL* 214, CCXXVII A. Per la costruzione dell'ospedale v. oltre a proposito dell'approvazione dell'Ordine di Guido di Montpellier.
3. Testo nell'appendice 5 di KOUDELKA, *Le « monasterium tempuli »* . . ., 69.
4. È il can. 26 di cui mi occupo oltre.

monasteri e monache con diverse Regole e diverse tradizioni disciplinari, per creare un *universale coenobium* destinate a tutte le religiose di Roma. Il papa imponeva loro questa unificazione in virtù della sua autorità e per i poteri che aveva su quei monasteri, senza aver avuto il loro consenso, prevedendo anzi la loro resistenza, poiché bisognava vincere tradizioni secolari. Non era però un atto di imperio, né un ambizioso disegno, poiché rispondeva ad una necessità di riforma, per la decadenza in atto nei monasteri femminili romani, ed era compiuto dal papa generosamente, a proprie spese, per il bene spirituale e materiale di quegli istituti religiosi.

A base del progetto c'era la costruzione dell'unico e grande monastero presso S. Sisto. Innocenzo III vi si dedicò *ferventissimo animo*, destinando alla costruzione una grossa somma di denaro[1] e cercando anche fuori degli aiuti, che assicurassero la vita della nuova istituzione romana.[2] Però i lavori andavano a rilento, sì che alla sua morte l'opera rimaneva incompiuta.[3] Di conseguenza non si realizzò quella unificazione di tutte le monache di Roma ch'egli aveva concepita nel 1207, ma l'idea fu raccolta dal successore Onorio III che

1. V. il testo sopra citato, da cui risulta essere stata messa a disposizione della costruzione una somma ingente. È da notare che anche la cronaca cistercense unisce le due costruzioni di Innocenzo III.

2. Il legato in Inghilterra nel 1213, card. Nicola de Romanis, chiese al re di fissare una somma, da elargire tutti gli anni, perché servisse per la costruzione del monastero e ne assicurasse la vita: « Suasi etiam ei – dice nella sua relazione al papa – ut centum quinquaginta marchas singulis annis statueret in aliquo loco ad opus monasterii Sancti Sixti . . . »: A. Mercati, *La prima relazione del cardinale Niccolò de Romanis nella sua legazione in Inghilterra (1213)*, in « Essay in History presented to R. L. Paoli », Oxford 1927, 287-288. La richiesta fu presentata insieme a quella di un sussidio annuo per l'Ospedale di Santo Spirito, cui il re accondiscese, mentre per l'altra diede una risposta evasiva. In ogni modo, l'abbinamento delle due istituzioni, e la domanda avanzata al sovrano, confermano come il nuovo monastero di S. Sisto stesse a cuore a Innocenzo III.

3. Benedetto da Montefiascone così conclude la sua notizia sul progetto di Innocenzo III: « Sed dum promotioni dicti loci ferventissimo insisteret animo, morte preventus, monasterium imperfectum reliquit ».

con fedeltà di intenti cercò di realizzarla.[1] Innocenzo III aveva pensato di affidare la cura e la vigilanza del nuovo monastero ai religiosi dell'Ordine di Semprighan, che sembravano adatti per tale scopo possedendo questa congregazione dei monasteri misti, ma, non si ottenne da loro un efficace interessamento, perciò Onorio III si rivolse a San Domenico, fondatore e capo della comunità femminile di Prouille, il cui prestigio era grande presso il papa e la Curia. Con San Domenico, cominciò, nel 1221, la vita del monastero innocenziano di S. Sisto superando difficoltà e resistenze.[2] Non sorse a Roma l'*universale coenobium* concepito dal nostro papa, poiché non era possibile costringere tutte le monache e pie donne della città ad entrare nella grande comunità del Celio, però rimase la sua idea ispiratrice di creare a Roma un centro di vita religiosa, animato da un nuovo spirito di osservanza regolare.[3]

6. Le approvazioni di nuove congregazioni religiose

Mi sono fermato su due atti di Innocenzo III, la sua proposta del 1201 di unificare in un unico *regulare propositum* i religiosi missionari in Livonia ed il progetto del 1207 di fondare un *universale coenobium* per le monache di Roma,

1. Suor Cecilia, iniziando il racconto della fondazione di S. Sisto, usa per Onorio III le stesse parole viste per Innocenzo III e ciò mi sembra non sia una semplice rassomiglianza letteraria: « Bone memorie papa Honorius commisit beato Dominico ut omnes sanctimoniales, quae per monasteria in diversas regiones Urbis morabantur, in unum redigeret et apud Sanctum Syxtum constructo monasterio simul eas faceret habitare »: A. Walz, *Die « Miracula beati Dominici » der Schwester Cäcilia,* « Archivum fratrum praedicatorum » XXXVII (1967), 23.

2. Rimando allo studio del Koudelka, *Le « monasterium tempuli » . . .*, che ha precisato i momenti e gli sviluppi dell'opera affidata a San Domenico, correggendo la precedente storiografia domenicana.

3. Prende valore di un simbolo il fatto che nel nuovo monastero di S. Sisto, iniziato da S. Domenico, entrò una monaca dal nome Angela de Scotta, probabilmente appartenente alla famiglia della madre di Innocenzo III, la romana Claricia degli Scotti: Koudelka, *Le « monasterium tempuli » . . .*, 61.

perché l'uno e l'altro manifestano degli interventi arditi e nuovi, che penetrano nelle stesse costituzioni dei religiosi, giudicati legittimi e necessari a motivo del bene superiore della Chiesa ed in virtù dell'autorità che il papa e la Chiesa posseggono sulle istituzioni religiose e le stesse Regole approvate.

Ciò aiuta a comprendere l'atteggiamento di Innocenzo III verso i nuovi Ordini religiosi ed illumina la genesi e la natura della costituzione al riguardo emanata dal IV concilio Lateranense. Il problema, oggetto di molti studi e particolarmente sviluppato dal Grundmann,[1] merita un ulteriore approfondimento in una visione complessiva dell'azione del papa in questo campo.

Sin dai primi mesi del pontificato Innocenzo III si trovò dinanzi una domanda di conferma papale ad un nuovo Ordine, gli Ospedalieri dello Spirito Santo fondati da Guido di Montpellier.[2] L'istituzione non era nuova, poiché già nel 1174 si parla dell'ospedale fondata da Guido nella sua città, e tra il 1180 e 1190 si era estesa ad altre città della Francia. Innocenzo III fu subito conquistato dalle relazioni a lui giunte sull'attività ed i frutti dell'opera di Guido e non esitò, a soli tre mesi dalla sua elezione a pontefice (23 aprile 1198) e senza predisporre una propria inchiesta, a decidere il riconoscimento della comunità costituita presso l'ospedale di Montpellier quale comunità religiosa regolare.[3] La formula

1. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik.* Anhang: *Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter*, Darmstadt 1961².

2. P. DE ANGELIS, *L'Ospedale di Santo Spirito in Sassia*, vol. I: *Dalle origini al 1300*, Roma 1960, 181-182.

3. Il 22 aprile 1198 Innocenzo III mandò una lettera generale, a tutti i vescovi e superiori ecclesiastici, perché proteggessero la nuova fondazione ospedaliera di Guido di Montpellier, ed in particolare permettessero ai suoi religiosi di costruire proprie chiese e cimiteri (*Reg. Inn. III*, 1, 139-140; *PL* 214, 83-84). Il giorno dopo, 23 aprile 1198, fu scritta la bolla di conferma dell'Or-

usata nel privilegio papale è generica, non parla di Regola, né specifica l'ordinamento canonico della nuova « religione », lasciato alla libera determinazione del fondatore: « Statuentes ut fratres inibi commorantes *secundum rationabiles institutiones tuas* perpetuo Domino debeant famulari ». Una simile formula aveva usato Celestino III nel 1196 per l'approvazione

dine, come risulta sia dal registro vaticano (Reg. Vat. 4, f. 24r-24v, ep. 97), sia dalla copia del sec. XV, conservata nel cartolario dell'ospizio di Digione e pubblicata da P. Brune, *Histoire de l'Ordre hospitalier du Saint-Esprit*, Lons-le-Sauvier Paris 1892, 420-422: *Reg. Inn. III*, 1, 141-144; *PL* 214, 85-86. Esiste però la copia di un altro documento di conferma, con alcuni cambiamenti nel testo e con una data posteriore, il 25 novembre 1198. Essa si trova nel *Bullarium Sancti Spiritus*, manoscritto del sec. XVIII conservato nella Biblioteca Lancisiana presso l'Ospedale di Santo Spirito di Roma, che riprende il testo di una copia del sec. XV di recente scoperta all'Archivio di Stato di Roma (fondo Santo Spirito 3/2). Si tratta di una nuova bolla, più solenne perché porta le sottoscrizioni del papa e dei cardinali (mancanti in quella del 23 aprile) e perciò da considerarsi definitiva di fronte alla precedente. In essa si omette, nell'elenco dei beni dell'ospedale di Montpellier, il possesso di due beni (« Domum quam habetis in villa que dicitur Bragaac... Domum quam habetis in civitate Trecensi », omissione da non considerarsi casuale, poiché anche tra il testo del registro e quello della copia di Digione c'è una differenza al riguardo, con la omissione del possesso della casa di Marsiglia (v. la segnalazione nell'apparato critico dell'edizione di *Reg. Inn. III*, 1, p. 142, r. 12). Inoltre un'altra importante omissione è fatta nella clausola che attribuisce al vescovo diocesano il diritto di intervenire nella istituzione ed eventuale deposizione dei cappellani delle case dell'Ordine: nella bolla del 23 aprile si dice: « . . . ad presentationem vestram instituantur per diocesanum episcopum cappellani et amoveantur per eum, cum deliquerint, *vel aliter etiam corrigantur* », mentre nella bolla del 25 novembre mancano le ultime parole, da me sottolineate: v. il testo pubblicato da De Angelis, *L'ospedale di Santo Spirito in Sassia*, 1, 377-379. Questo testo è ignorato dagli editori dei Registri innocenziani. Le due diverse e successive bolle (non si può infatti pensare che si tratti di un'unica bolla, con omissioni nel testo del *Bullarium* di Santo Spirito, perché la data della seconda – VII Kal. Decembris – non è riconducibile a quella della prima: VIIII Kal. Maii), pongono dei problemi sia circa la registrazione delle bolle innocenziane, sia circa i rapporti tra il papa e l'Ordine di Montpellier durante il 1198.

Il riconoscimento canonico dato da Innocenzo III nel 1198 all'Ordine ospedaliero di Guido di Montpellier giovò al suo prestigio ed alla sua diffusione anche in Italia. Si deve infatti collegare con questa conferma papale la fondazione di una casa dell'Ordine a Padova, di cui dà notizia un documento locale del giugno 1199 (testamento di una certa Speronella al nuovo ospedale): v. C. Gasparotto, *Padova ecclesiastica 1239: note topografico-storiche*, in *Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana*, 1, Padova 1967, 97-98.

dell'Ordine di Gioacchino da Fiore, distaccatosi dai Cistercensi,[1] ed è probabile che Innocenzo III se ne sia servito, seguendo in questo inizio di pontificato la precedente prassi della Curia.

Nello stesso periodo, non sappiamo quando, fu presentata al papa un'altra domanda di conferma da parte della congregazione religiosa della SS.ma Trinità, fondata da S. Giovanni di Matha allo scopo di provvedere alla cura dei soldati malati ed alla liberazione degli schiavi cristiani. Innocenzo III si mostrò più riservato in questo secondo caso, poiché cominciò a concedere al fondatore (16 maggio 1198) la protezione apostolica per le case, con una generica dichiarazione circa il loro ordinamento canonico, che – si diceva – doveva rimanere immutato quale era.[2] Era una posizione di attesa, spiegata nella lettera di approvazione del successivo 17 dicembre, nella quale espressamente dice di aver affidato al vescovo e all'abate di S. Vittore di Parigi l'incarico di esaminare la domanda di approvazione della nuova istituzione, presentatagli da Giovanni de Matha. Solo in seguito alla loro relazione, egli si decise a concederla, inserendo nel documento di approvazione il testo preparato dai due delegati e completato dallo stesso papa in base a proprie osservazioni ed a specifiche richieste del fondatore.[3] Non sappiamo quali fossero queste modifiche, che in ogni modo manifestano il proposito del papa di assumere una più diretta partecipazione e responsabilità nel confermare un nuovo istituto religioso.

Innocenzo III dichiara di concedere, al fondatore ed ai suoi religiosi, la *regola* secondo la quale devono vivere, termine che viene usato nel suo valore canonico, mentre nella precedente lettera del 16 maggio aveva parlato di *observantia* e di

1. *PL* 206, 1183; JL 17425 (25 agosto 1196): « Nos igitur tuis precibus inclinati, praedictas *constitutiones, sicut a te provide factae sunt*, auctoritate apostolica confirmamus ».

2. *Reg. Inn. III*, 1, 354-355; *PL* 214, 215; 21 maggio 1198.

3. *Reg. Inn. III*, 1, 703-708; *PL* 214, 444-450. Sulla fondazione e la persona di S. Giovanni di Matha, v. ANTONIN DE L'ASSUMPTION, *Les origines de l'Ordre de la Trinité d'après les documents*, Roma 1925.

institutio. Egli volle, pertanto, elevare l'Ordine dei Trinitari al grado di una congregazione religiosa, dotata di una propria Regola e non assimilata agli Ordini monastici o canonicali. Tale valore dell'approvazione data nel 1198 da Innocenzo III fu riconosciuto più tardi da Onorio III, il quale per celebrare il nuovo Ordine sottolineò il fatto che aveva una sua Regola, « diligentemente esaminata » dal proprio predecessore e da lui confermata con autorità apostolica.[1]

Una diversa formula adottò Innocenzo III per un'altra istituzione, che già godeva di un riconoscimento papale, l'Ordine Ospedaliero Teutonico, sorto a Gerusalemme alla fine del sec. XII, la cui chiesa di S. Maria aveva ricevuto la protezione apostolica da Clemente III (1191), confermata da Celestino III (1196). Questi aveva esteso quel privilegio papale ai futuri confratelli « regulariter substituendis »,[2] però non aveva fatto alcun riferimento alla loro posizione canonica. Il loro riconoscimento venne fatto da Innocenzo III il 19 febbraio 1199, che approvò l'ordinamento ch'essi si erano dato ed osservavano sino allora, combinando insieme la Regola dei Templari con quella dei Giovanniti.[3] Non si creava una terza Regola, poiché il documento papale evita quel termine e chiama *ordinatio* il loro statuto di vita religiosa risultante da quelle due Regole. Anche Onorio III usa altri termini (*consuetudines, observantiae*), però riconosce che attraverso l'approvazione di Innocenzo III l'Ordine Teutonico aveva raggiunto il grado ed il titolo di una *religio* ospedaliera-militare, che godeva di una propria indipendenza e poteva gareggiare con gli altri Ordini laicali della Terra Santa, in particolare

1. Lettera del 25 febbraio 1217: regesto in PRESSUTTI, n. 374 e testo in *Bullarium Vaticanum*, I, 100.

2. JL 17467, BUNGE, *Liv.-Esth. . . .*, VI, 558; la bolla di Clemente III è in JL 16667 e BUNGE, 557.

3. *Reg. Inn. III*, I, 823; *PL* 214, 525: « Specialiter autem ordinationem factam in ecclesia vestra iuxta modum Templariorum in clericis et militibus et ad exemplum Hospitalariorum in pauperibus et infirmis, sicut provide facta est et a vobis recepta et hactenus observata, devotioni vestrae auctoritate apostolica confirmamus et presentis scripti pagina communimus ».

con i Templari.[1] La rivalità diede origine ad un aperto contrasto, provocato dal fatto che i Teutonici avevano assunto, oltre la Regola, anche il bianco mantello dei Templari, che portavano « in signum religionis ». Innocenzo III allora intervenne, inducendoli ad abbandonare quell'abito e confermando poi la sentenza in tale senso emanata dal patriarca di Gerusalemme,[2] non solo *pro bono pacis*, ma anche per il suo principio, visto per la questione dei missionari in Livonia, che l'abito è un elemento secondario nella vita religiosa e che l'autorità ecclesiastica può farlo mutare, se lo richiede un bene superiore.

Ancora più limitato fu il riconoscimento che ebbe dal nostro pontefice l'Ordine della *militia Christi*, fondato nel 1202 in Livonia per iniziativa del cistercense Teodorico affinché appoggiasse con la forza la sua opera missionaria.[3] Innocenzo III non mostrò alcun particolare favore alla istituzione, della quale non vedeva bene l'impiego della forza materiale e le imposizioni che faceva ai neo-convertiti, nè diede ad essa un suo riconoscimento canonico, anche se nella lettera del 12 ottobre 1204 ricorda i nuovi laici-guerrieri, operanti a fianco dei missionari « sub templariorum habitu ».[4] La questione della loro personalità come Ordine venne a lui sottoposta nel 1210 in occasione di una loro controversia con il vescovo

1. Lettera dell'8 dicembre 1216, riportata da Bunge, *Liv.-Esth* . . ., vi, Riga 1873, 565-567; regesto in Pressutti, i. 30, n. 161.

2. Lettera del 27 agosto 1210 in *PL* 215, 312, e del 28 luglio 1211 (Potthast 4229) da Bunge, *Liv.-Esth* . . ., vi, 563.

3. La fondazione dell'Ordine è narrata nel *Chronicon* di Enrico (a p. 18), che riflette le idee di Teoderico. Per la storia dell'Ordine v. F. Benninghoven, *Der Orden der Schwertbrüder. Fratres Milicie Christi de Livonia*, Köln 1965; v. anche Åbers sopra citato.

4. Bunge, *Liv. Est.* . . ., i, 18-19. Il metodo che seguivano i cavalieri della milizia di Cristo in Livonia, è condannato assai duramente nella lettera del 31 ottobre 1213, dove li accusa di ostacolare la evangelizzazione, cercando invece di ampliare le loro proprietà (*PL* 216, 921-922). Successivamente, nel 1214-1215, Innocenzo III mandò altre lettere, in cui li rimprovera per le vessazioni portate ai neo-convertiti (v. Arbusow, *Römischer* . . ., 323). Queste prese di posizione sono importanti per conoscere l'idea del papa sulla missione nordica e sui metodi evangelici ch'egli voleva fossero seguiti.

Alberto, ed allora egli decise che la *militia Christi* dovesse seguire la Regola dei Templari, senza alcuna specificazione, concedendo solo che si distinguesse dai Templari per l'aggiunta nel loro abito (adottato anche dal nuovo Ordine, come avevano fatto i Teutonici), di un particolare distintivo (la spada) a significare la loro indipendenza.[1] È chiaro l'intento del papa di non voler moltiplicare gli Ordini militari, perciò egli riconduce quella fondazione periferica e locale ad una « religione » già riconosciuta, pure garantendo la sua libertà di azione grazie al distintivo loro concesso.

Diversa e complessa si presentò, nei primi anni del pontificato, la richiesta di approvazione presentata ad Innocenzo III dagli Umiliati della Lombardia nel 1199-1200. È nota l'importanza che ebbe questa singolare istituzione per la novità del suo tipo di vita religiosa, i suoi rapporti con i movimenti spirituali del tempo, la sua attività economica.[2] Un loro gruppo aveva già ricevuto una generica approvazione nel 1186 da Urbano III, che li aveva qualificati come religiosi « regulari vita professi »; [3] ma ora cercavano un ordinamento che unificasse tutti i diversi rami sotto un'unica direzione e fosse sancito dall'autorità del papa. La questione era difficile per una

1. *PL* 216, 326: Potthast 4104 (20 ottobre 1210): « Regulam quoque frarum militiae Templi servantes, aliud in habitu signum preferent, ut ostendant se illis nequaquam esse subiectos ».

2. L. Zanoni, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i Comuni nei secoli XII e XIII sulla scorta di documenti inediti*, Milano 1911, p. 92 (ed. anastatica Roma 1970).

3. L'amico G. G. Meersseman mi segnala il precedente di Alessandro III, che nel 1175 approvò l'Ordine militare di S. Giacomo nella Spagna (*PL* 188, 1024-1030; JL 12504, 5 luglio 1175). Il confronto è assai interessante e manifesta l'evoluzione del diritto canonico compiutasi ai tempi di Innocenzo III; le circostanze sono però diverse ed è da notare come Alessandro III parli nel corpo della lettera dei cavalieri di S. Giacomo viventi « in habitu et conversatione *religionis* sub unius magistri obedientia », tuttavia nell'indirizzo non li qualifica come « regolari », ma come « fratelli » che professano la vita *comune*, non quella *regolare*: « . . . Dilectis filiis Petro Ferdinando, magistro militiae S. Jacobi eiusque fratribus clericis et laicis, tam praesentibus quam futuris, *communem vitam professis* . . . ».

mente giuridica quale Innocenzo III, perché il genere di vita delle comunità degli Umiliati era profondamente diverso da quello delle esistenti congregazioni religiose, essendo costituite da interi gruppi di uomini e di donne, di chierici e laici, di coniugati e continenti, che continuavano a svolgere la propria specifica attività, ma si erano legati in comunità con l'impegno di seguire alcuni precetti evangelici mantenendosi sotto la direzione di loro capi. D'altra parte Innocenzo III vide subito con simpatia quei gruppi, che rappresentavano un efficace strumento per combattere l'eresia dilagante in Lombardia, perciò fece esaminare da un'apposita commissione la domanda presentatagli da alcuni nel 1199. La sua risposta venne nel dicembre dell'anno successivo e andava al di là della richiesta, manifestando l'idea di voler dare a tutti gli Umiliati un ordinamento canonico in un unico ordine religioso.[1] L'arenga della lettera è certamente redatta o ispirata dal papa, e prende occasione dal desiderio espresso dagli Umiliati per svolgere ed approfondire il motivo dell'unità e della disciplina che caratterizzano la Chiesa, rivolgendo al proprio scopo la tradizionale applicazione alla Chiesa di un'immagine biblica: essa è, egli dice, una « castrorum acies ordinata, in qua videlicet diversi *ordines* militant ordinati ». In tale enunciazione c'è sottintesa l'idea, chiara in Innocenzo III e che abbiamo visto sviluppata a proposito dei religiosi missionari in Livonia, che gli Ordini sono al servizio della Chiesa e debbono essere subordinati ai suoi bisogni. Parimenti si vede la corrispondenza, anche letteraria, con le proposte di unificazione formulate poi nel 1201, nell'invito che egli rivolge agli Umiliati, affinché i diversi rami si « conformino » sotto un'unica regola religiosa: « Proposita vestra . . . *in unum* honestum et *regulare propositum* conformetis et vos, filii dilecti, sub una de caetero regula et regulari unitate vivatis, tam laicis qui cum uxoribus suis vivunt et mulieribus qui vivunt cum viris, quam viris et mulieribus aliis . . . ».

1. *PL* 214, 921-922; Potthast 1192 (dicembre 1200).

Il progetto concepito da Innocenzo III mirava ad inquadrare tutti gli Umiliati, anche quelli viventi in matrimonio, entro l'ambitò di una religione, nel senso canonico del termine, che avrebbe dato ai suoi membri la qualifica di religiosi o regolari. Egli infatti intendeva di dare loro un *regulare propositum,* termine canonico già considerato a riguardo dei religiosi missionari della Livonia,[1] in cui confluissero le loro diverse forme di vita e che le unificasse in una precisa regola, secondo le norme del diritto canonico. Sarebbe stata « una uniformità di propositi o piuttosto un proposito uniforme », come egli dice compiacendosi del bisticcio di parole, che diveniva un ordinamento canonico grazie alla prescrizione di ben determinate leggi e regole (« certas leges et regulas praescribentes »). Innocenzo III non intendeva però fare dei monaci o dei canonici, ed espressamente dichiara all'inizio della lettera che la disciplina da imporre alle loro comunità non importerà gli obblighi caratteristici della vita monastica, il chiostro e l'abito, affermando che « non tam locum quam votum, non tam habitum quam affectum » saranno gli elementi essenziali della regola degli Umiliati.

Il progetto di un unico *regulare propositum*, sotto cui porre tutti i rami degli Umiliati, sorge dal desiderio di unità e di disciplina tra diverse forme di vita religiosa, che abbiamo visto essere una fondamentale aspirazione di Innocenzo III. Ma il papa dovette accorgersi, in seguito all'inchiesta fatta compiere localmente da tre prelati esperti nel campo della vita religiosa (il vescovo di Vercelli, di cui abbiamo già parlato, e gli abati di Lucedio e di Cerreto), e ad un suo successivo attento esame della questione, che quel primo progetto di un unico Ordine sotto una comune regola religiosa non rispondeva alle esigenze della disciplina canonica. Pertanto fece ad esso subire un profondo cambiamento nella definitiva approvazione, concessa nel giugno del 1200 con tre diversi e successivi documenti che fissavano lo stato canonico religioso degli Umiliati.

1. Vedi sopra p. 268, n. 1.

Il primo ed il secondo (emanati rispettivamente il 7 ed il 12 giugno) sono redatti nella forma di una semplice lettera, mentre il terzo (in data 16 giugno) è un privilegio, con le sottoscrizioni del papa e dei cardinali, come si usava nelle conferme di istituti religiosi.[1] La successione e la diversa elaborazione cancelleresca dei tre documenti furono voluti da Innocenzo III per distinguere l'ordinamento canonico dato ai diversi gruppi degli Umiliati. Essi infatti non sono più unificati sotto un unico *regulare propositum*, bensì separati in tre rami di diversa natura, uniti solo attraverso l'organo comune del capitolo annuale. Per primo, in ordine di approvazione, viene il gruppo dei laici, anche coniugati, viventi nelle singole famiglie ed aventi in comune solo i pasti, la preghiera e l'osservanza di particolari precetti evangelici. La cancelleria papale si servì per il loro riconoscimento di una arenga in uso per l'approvazione o la menzione di Ordini religiosi (« Incumbit nobis ... *sacram religionem plantare* », parole che ripetono il can. 9 del III concilio lateranense), ma quella formula tradizionale e cancelleresca non serve, in questo caso, a specificare i destinatari, poiché gli Umiliati di quel primo gruppo non vengono approvati quali veri e propri *religiosi*. Infatti nell'indirizzo essi sono designati con il solo termine di « fratres et sorores », senza l'aggiunta « regulariter professi » necessaria per i religiosi; inoltre il papa approva la loro *vivendi norma*, indicando così che non si tratta di una regola né di una « istituzione », e parla del loro *propositum*, che non è una professione religiosa, né è accompagnato dai tre classici voti. Si noti ancora che i loro superiori sono chiamati « ministri », non « prepositi » e la loro comunità è una *societas*, una *fraternitas*, termini propri delle libere associazioni di laici e dei penitenti.

Diverso è lo stato del secondo ramo, costituito da laici non coniugati che osservano le norme e le forme della tradizio-

1. Il testo delle tre lettere è in G. Tiraboschi, *Vetera Humiliatorum monumenta*, II, Milano 1766-1767, 128-134, 135-138, 139-148. Per la bibliografia sugli Umiliati rimando al Grundmann e altri autori.

nale vita comune: essi vengono riconosciuti ed approvati quali religiosi, che si impegnano con un « *regulare* propositum » ad un genere di vita religiosa, chiamata « formula et *regula* vitae », nel quale precisamente consiste la loro *institutio* approvata dalla Sede apostolica.[1] Questo secondo ramo, se bene si considera, è il più originale, non trovando riscontro in altre approvazioni papali e rivela come Innocenzo III avesse parzialmente conservato la prima idea di unire tutti gli Umiliati « in unum propositum regulare », concedendo ai laici non coniugati lo stato giuridico dei religiosi, senza peraltro farne veri e propri monaci sotto una regola monastica, e neppure dei religiosi del tipo degli Ordini ospitalieri e militari. Il terzo e più ristretto gruppo in cui Innocenzo III distingue gli Umiliati è limitato ai chierici, che vengono trasformati in comunità di canonici regolari, con tutti gli obblighi ed i privilegi di questi « religiosi », approvati secondo le forme proprie di quel genere, con un privilegio redatto nelle formule cancelleresche, che sancivano l'*ordo canonicus* istituito da una comunità di chierici presso una chiesa.[2] Di fronte a questo terzo gruppo di Umiliati Innocenzo III non fa che rinnovare l'approvazione quali religiosi concessa da Urbano III nel 1186.[3] Ma la sua conferma è più specifica ed introduce la qualifica di *ordo canonicus*, disciplinato da una *institutio* approvata dalla Sede apostolica: manca, è vero, la menzione della regola di S. Agostino, ma ciò non mutava sostanzialmente quello stato giuridico: forse quell'omissione fu suggerita dal fatto che questi Umiliati-canonici dovevano seguire per la liturgia le consuetudini della congregazione canonicale di

1. « In primis siquidem statuentes ut in locis vestris, in quibus ad obsequium Dei communiter vivitis, institutio regularis secundum approbationem apostolicae sedis inviolabiliter observetur »: TIRABOSCHI, *Vetera* . . ., II, 136.

2. « In primis siquidem statuentes ut in ecclesiis vestris *ordo canonicus* secundum Deum et institutionem vestram per sedem apostolicam approbatam, perpetuis temporibus observetur »: TIRABOSCHI, *Vetera* . . ., II, 139.

3. « TIRABOSCHI, *Vetera* . . ., II, 123-125. La condizione di religiosi è indicata nell'indirizzo (« *regulari vita professis* ») e nell'arenga (« *Religiosam vitam* degentibus »).

Mortara e per la disciplina e i rapporti tra le varie case le consuetudini dei Cistercensi con la loro forma di visita.

In questo complesso ordinamento canonico dato ai vari rami degli Umiliati si deve riconoscere la duttilità di Innocenzo III, che crea diversi tipi di vita religiosa per mantenere le forme in cui si era sviluppato quel movimento religioso. Fu sua opera e suo merito di aver distinto in quel movimento tre rami, dando ad ognuno un diverso ordinamento, che non gli era stato chiesto dai loro capi, i quali nel 1199-1200 si erano a lui rivolti perché li aiutasse a superare la loro mancanza di unità di governo (la « diversitas praepositorum »). Il papa, dopo avere accettata l'idea di un'unica Regola che rispondeva al desiderio di disciplinare e conformare i gruppi eterogenei degli Umiliati secondo il principio ecclesiastico dell'unità, si decise ad abbandonarla, ripiegando in un ordinamento multiplo, che meglio si manteneva entro le forme del diritto canonico regolante la vita religiosa. Egli valorizzò tali possibilità, offerte dal diritto vigente, nei riguardi degli Umiliati e fu quanto mai felice l'obbligo, sancito nel privilegio per il ramo dei chierici-canonici, di tenere almeno una volta all'anno un capitolo generale, che raccogliesse tutti i capi dei tre rami sotto la direzione del primo. L'istituzione era cara ad Innocenzo III, come sopra abbiamo visto, e rispondeva al suo programma di controllo interno delle congregazioni religiose, contribuendo in questo caso a mantenere tra gli Umiliati quella unità di tutto il movimento non raggiunta con un unico ordinamento canonico.[1]

1. Il riconoscimento dato nel 1201 elevò gli Umiliati al grado di una *religio* specificata dal loro nome; così sono chiamati dal card. Gerardo, legato in Lombardia, in una lettera del 19 aprile 1211: TIRABOSCHI, *Vetera . . .*, II, 154. Anche Giacomo di Vitry testimonia che l'approvazione di Innocenzo III elevò gli Umiliati a una *religione*; egli inoltre pone in luce l'altro aspetto della conferma papale, su cui non mi sono fermato, cioè l'autorizzazione a predicare contro gli eretici: « Vix autem invenitur in tota civitate (sc. Mediolanensi) qui resistat hereticis, exceptis quibusdam sanctis hominibus et religiosis mulieribus, qui a maliciosis et secularibus hominibus *Patareni* nuncupantur, a summo autem pontifice, a quo habent auctoritatem predicandi et resistendi

La soluzione data da Innocenzo III nel 1201 alle richieste degli Umiliati rappresenta uno sviluppo importante nell'atteggiamento della Curia di fronte ai religiosi e segnò una direttiva mantenuta nei successivi anni del pontificato. Egli dichiarò subito, nella lettera del dicembre 1200, che avocava a sé il giudizio sulle loro proposte e nelle approvazioni del giugno 1201 ripeté che esse erano il frutto del suo attento esame e delle sue correzioni. Così si affermava implicitamente il nuovo principio che la legislazione canonica sui religiosi era competenza della Sede apostolica, non più lasciata unicamente alla vigilanza dei vescovi diocesani, e pertanto la Curia passava dalla semplice protezione accordata alle case religiose nei secoli precedenti, e anche dalla approvazione concessa dai papi del sec. XII ai nuovi Ordini e Congregazioni, ad un diretto intervento ed a una propria elaborazione dell'ordinamento e della disciplina dei religiosi.

Innocenzo III si confermò in tale direttiva quando gli presentarono altre approvazioni di religiosi. Si segua l'atteggiamento cauto tenuto di fronte alla nuova fondazione Ospitaliera di S. Maria in Sassia a Roma. Egli stesso aveva fondato l'istituzione, affinché fosse il grande ospedale papale di Roma, e vi aveva messo una comunità religiosa composta di laici e di chierici. L'approvazione del nuovo ospedale fu data da Innocenzo III con una lettera del 10 dicembre 1201, diretta « rectori et fratribus S. Mariae in Saxia », riconosciuti come comunità di chierici costituita presso quella chiesa, ai quali viene concessa la protezione apostolica per tutti i loro possessi, che servivano all'ospedale ivi stabilito. Tuttavia, il loro stato canonico è designato con il termine di *laudabile propositum* (non *regulare*) ed il papa espressamente dichiara che non intendeva approvarli subito quali religiosi con una Regola, riservandosi di provvedere al loro ordinamento canonico in un tempo successivo: « Caeterum, quoniam propter *operis novi-*

hereticis, qui etiam religionem confirmavit, *Humiliati vocantur* »: R. B. C. Huygens, *Lettres de Jacques de Vitry* . . ., ed. Leiden 1969, *ep.* 1. 50-61. 72-73.

tatem nondum quivit statutis *regularibus* ordinari ad plenum, ordinationem huiusmodi providere duximus apostolicae sedi reservandam ».[1] L'attesa durò tre anni e solo nel 1204 Innocenzo III riconobbe con un privilegio la fondazione dei religiosi di S. Maria in Sassia, decidendo di non creare una nuova e indipendente congregazione di ospitalieri, bensì di imporre loro il *regularis ordo* secondo la « istituzione » degli ospitalieri di Montpellier che egli aveva già approvato. Ciò non importava, peraltro, una dipendenza della comunità romana dal superiore di Montpellier, perché Innocenzo III stabiliva, con una curiosa formula, l'unione dei due ospedali sotto un unico maestro.[2]

Interessante per il nostro problema è seguire l'atteggiamento di Innocenzo III verso la congregazione ospedaliera di S. Marco di Mantova. L'istituzione è ancora da studiare, in base ai documenti di archivio che completino quelli pubblicati nel Mittarelli e le notizie (non del tutto esatte) del Pennotto.[3] Era sorta alla fine del sec. XII per opera di un prete mantovano, Alberto Spinola, che aveva inclinazione alla vita religiosa, tanto che viveva presso la comunità monastica di S. Andrea, ma non intendeva farsi religioso, ed aveva a tal fine

1. Testo in De Angelis, *L'ospedale di Santo Spirito . . .*, 380-31 (che porta la data inesatta 8 dicembre, non bene interpretando il « IV idus decembris » della bolla).

2. *PL* 215, 376-380; Potthast 2248; De Angelis, *L'ospedale di Santo Spirito . . .*, 381-384. Alla morte di Guido di Montpellier (1209) Innocenzo III trasferì a Roma la sede del maestro dell'Ordine, poi Onorio III scisse l'unione tra i due ospedali, rendendo indipendente S. Maria in Sassia: v. bolla in De Angelis, *L'ospedale di Santo Spirito . . .*, 368-388. Ad Innocenzo III è anche attribuita l'approvazione della Regola di Santo Spirito, ma la sua redazione è posteriore, terminata probabilmente nel 1247: v. A. F. La Cava, *Liber regulae Sancti Spiritus*, Milano 1947, 91-95.

3. Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses*, IV, 165-166 e documenti a p. 631-638; G. Pennotto, *Generalis totius sacri ordinis clericorum canonicorum historia tripartita*, Roma 1624, 466. Il prof. Vincenzo Colorni gentilmente mi ha segnalato l'esistenza di altri documenti sulla congregazione di S. Marco esistenti nell'Archivio di Stato di Mantova. Non vi sono nuove bolle di Innocenzo III, ma l'argomento richiederebbe uno studio completo, che tolga dall'oblio l'importante istituzione mantovana.

concluso un particolare accordo con l'abate di quel monastero. Egli aveva un altro ideale e programma di vita religiosa, che realizzò raccogliendo intorno a sé presso la chiesa di S. Cataldo una comunità composta di chierici e di laici, uomini e donne, definiti nella lettera di approvazione del vescovo Sigfrido del 5 ottobre 1189 « fratelli e sorelle che osservavano la religione e l'ospitalità ».[1] Furono riconosciuti come una *fraternitas*, con il triplice ordine sopra ricordato, che aveva la facoltà di accogliere chi voleva loro aggregarsi, e di eleggere i propri superiori, che il vescovo avrebbe confermati « nisi in electis ea reperiantur, pro quibus possint vel debeant canonice reprobari ».[2] In questo documento, alla chiesa di S. Cataldo, all'ospedale e alla comunità con i rispettivi beni viene data la protezione canonica, chiamata, con una formula inconsueta, la protezione di S. Pietro, pur essendo concessa dal vescovo diocesano, non dal papa.[3] Grazie a questo favore e soprattutto allo spirito religioso della comunità di S. Cataldo, l'istituzione si sviluppò e ricevette delle donazioni di pie persone mantovane, che offrirono il terreno per costruire in altra sede una nuova chiesa, intitolata a S. Marco, con le opere annesse. Essi chiesero il 30 gennaio 1192 al vescovo Alberto (succeduto a Sigfrido) che approvasse il progetto concedendo la prima pietra della costruzione e nello stesso tempo desse la sua approvazione alla comunità religiosa maschile e femminile che si sarebbe costituita, la quale intendeva passare dal grado di una *fraternitas* a quello di una *religio*: « et volo – si dice – quod hec domus sit ecclesia

1. Nell'atto di donazione fatta da Giacomo di Antelmo si dice che questi « religiosi » di S. Marco erano una comunità conventuale, non si possono pertanto paragonare ai « penitenti » di S. Desiderio presso Vicenza, sorta nello stesso periodo: v. G. G. Meersseman-E. Adda, *Una comunità di penitenti rurali in S. Agostino dal 1188 al 1236* nel vol. *Miscellanea in onore di mons. Federico M. Mistrorigo*, Vicenza 1956, 673-715, già prima pubblicato nella « Revue d'histoire ecclésiastique », XLIX (1954), 343-390.

2. Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses*, IV, 629-630.

3. « Ecclesiam sancti Cataldi et hospitale et personas vestras et omnes res ad vos vel ad eundem locum pertinentes in curam et protectionem beati Petri et nostram et successorum nostrorum recipimus ».

regularis, ubi vivant fratres et sorores, si alique fuerint, secundum statuta apostolorum et sancti Augustini et aliorum sanctorum ».[1] Questo passaggio allo stato di religiosi è confermato da una successiva donazione (9 luglio 1199), nella quale i membri della comunità di S. Marco sono detti « fratelli e sorelle conversi e professi della medesima chiesa ».[2] Il prete Alberto è divenuto il capo della comunità, avendo così abbandonato il monastero di S. Andrea dove viveva senza essere legato ad una regola. Egli ed il suo gruppo erano divenuti dei regolari, però non avevano adottata una regola definitiva e riconosciuta, poiché nella donazione del 1197 si dice che la comunità religiosa di Alberto doveva vivere secondo « gli statuti degli Apostoli » e « di S. Agostino e di altri santi ». Era l'ideale della *vita apostolica*, formulato nel sec. XI ed ancora vivo in questa comunità di provincia, approvato dal vescovo di Mantova, che non si preoccupò di dare un ordinamento canonico più preciso, accontentandosi della subordinazione alla sua autorità e del suo controllo sul superiore della comunità stessa, da eleggere « secondo la regola », senza specificare quale. La caratteristica della nuova comunità religiosa appare dal fatto che essa mantiene l'unione di uomini e donne, che c'era nella precedente *fraternitas*, sotto la direzione del prete Alberto, il cui compito è così definito: « ut instrueret religiose vivere et hortaretur fideles bene facere loco noviter hedificando ».[3] Il Pennotto dice che Celestino III avrebbe confermato, nel medesimo anno dell'approvazione data dal vescovo (1197), la nuova fondazione, e sulla sua base il Kehr pone tre documenti di questo papa a favore di S. Marco, cioè la concessione di erigere un « collegium canonicorum », la conferma della donazione e l'approvazione degli statuti.[4] Ma il primo e il terzo sono da escludere, perché ne parlerebbero le donazioni del 1197 e 1199 e poi Innocenzo III

1. Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses*, iv, 630-633.
2. Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses*, iv, 634.
3. Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses*, iv, 631.
4. F. Kehr, *Italia pontificia*, vii, 1, Berlin 1923, 317-318.

nella sua approvazione del 1207; si può ammettere, eventualmente, il secondo, nella forma della protezione apostolica concessa alla nuova chiesa, con le sue persone ed i suoi beni, senza alcuna precisazione della comunità religiosa che la serviva.

L'approvazione di Innocenzo III, con la bolla del 18 gennaio 1207,[1] si deve porre in rapporto con le relazioni avute dalla Curia l'anno precedente con il capo della comunità mantovana, Alberto, in occasione della missione di riconciliare la città di Piacenza, caduta sotto l'interdetto in seguito ai gravi contrasti con il vescovo.[2] Alberto, designato con il solo titolo di « presbitero di Mantova », fu scelto dal papa per tale missione insieme al vescovo di Vercelli e all'abate di Tilieto, personaggi ecclesiastici di più alto rilievo, perché doveva egli godere di una fama come uomo religioso al di fuori della propria città. La missione ebbe successo, almeno per il momento, poiché Piacenza si sottomise agli ordini del papa, il quale certamente apprezzò le doti del suo delegato, tanto che nel maggio dell'anno successivo (1207) nuovamente si

1. Mittarelli-Costadoni, 635-638. Gli editori riportano, prima di questo documento, un'altra lettera, dalla intestazione creduta di Innocenzo III, ed anch'io seguendo la loro attribuzione, l'avevo presa in esame come lettera di Innocenzo III del 31 maggio 1206. In realtà la lettera è di Innocenzo IV, come già aveva precisato il Potthast (n. 14615), emanata nel 1252. V. la recente edizione critica di G.-G. Meersseman, *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIIIe siècle*, Fribourg 1961, 64, n. 34.

2. Il contrasto era sorto nel 1204, provocato da questioni giurisdizionali tra il Comune ed il vescovo, ma con implicazioni di tendenze ereticali: vedi Campi, *Dell'historia ecclesiastica di Piacenza*, 90-93, ed anche E. Nasalli Rocca, *Dottrine ereticali in Piacenza nei secoli XII-XIII*, « Bollettino storico piacentino », 1947, fasc. 1-9. L'incarico ai tre « visitatori della Lombardia », di cui il terzo era il presbitero Alberto di Mantova, fu dato da Innocenzo III il 7 ottobre 1206 (*PL* 215, 1000); essi sono ricordati anche nella successiva lettera, con quel titolo (*PL* 215, 1001). Gli *Annales Placentini Guelfi* (*MGH, SS* XVIII, 422) precisano che la pace del Comune con il vescovo ed il clero fu conclusa il 15 novembre 1206 « per domnum episcopum Vercellensem et *presbiterum Albertum Mantuanum*, quibus causa delegata erat a domno papa ». Probabilmente (come consentiva una clausola della lettera papale) la missione fu svolta solo da due delegati, senza l'abate di Tilieto, e si deve pensare che Alberto, come il più vicino, vi abbia avuto una parte assai influente.

rivolse a lui, incaricandolo insieme al vescovo di Treviso di una diversa missione a Trento, per risolvere la questione della elezione del vescovo locale.[1] Tra questi due incarichi di fiducia, ricevuti da Innocenzo III, cade il riconoscimento della congregazione di S. Marco di Mantova, che dobbiamo attribuire alla iniziativa di Alberto presso il papa al fine di ottenere alla propria fondazione un inquadramento canonico, che le permettesse di elevarsi dal grado di una comunità ospedaliera, come era sino allora,[2] a quello di una congregazione regolare e così espandersi oltre l'ambito locale con una sua forma e costituzione. La formula di questo riconoscimento canonico venne probabilmente concordata a Roma tra il fondatore ed Innocenzo III, e poi fatta approvare dai membri della comunità mantovana, che la presentarono per la formale conferma. Non venne elaborata una nuova Regola, bensì si decise di assumere la Regola di una congregazione canonicale già approvata e che era assai diffusa nella vicina regione emiliana e nella pianura padana, e conosciuta anche fuori d'Italia, cioè la Regola dei canonici di S. Maria in Porto presso Ravenna, approvata da Pasquale II nel 1114.[3] Più che una Regola, era un insieme di tradizioni e di consuetudini locali

1. V. la lettera del 24 maggio 1207, diretta « episcopo Tervisino et Alberto presbytero Mantuano » (*PL* 215, 1171-1173). I due delegati dovevano indurre il capitolo di Trento ad accettare la decisione del papa circa il vescovo Corrado, che dopo aver rinunciato al suo ufficio aveva cercato di tornarvi, ed a procedere subito all'elezione di un nuovo vescovo. La scelta di Alberto di Mantova per questa seconda missione papale indica come godesse fama di abile mediatore.

2. Una conferma può venire da un documento mantovano del 6 ottobre 1206, contenente una donazione fatta all'ospedale della comunità di S. Marco, nel quale si nomina l'« ospitalerio » ed i suoi confratelli, nulla dicendo della comunità religiosa in quanto tale: v. Archivio di Stato di Mantova, busta 3307, n 3, ad annum. Ringrazio il Direttore dell'Archivio per avermi favorita la fotografia del documento.

3. Rimando alla bibliografia riferita dal Kehr, *Italia pontificia*, v, Berlin 1911, 94, ed a quella più larga raccolta da A. Vasina, *Cento anni di studi sulla Romagna (1861-1961). Bibliografia storica*, 1, Faenza 1962, 203-204. Cenni sulla Regola e la congregazione di Porto nei volumi: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII . . .*

codificate da Pietro degli Onesti,[1] e proprio per questa caratteristica dovette essere scelta dai religiosi di S. Marco in cerca di una Regola che permettesse loro un inquadramento canonico generale, senza perdere la propria fisionomia iniziale di comunità composta di uomini e di donne con lo scopo specifico della assistenza ospedaliera. Essi non si trasformano in una congregazione canonicale (lo rivela subito il titolo di maestro, non priore o abate, dato al superiore) ed espressamente dichiarano di mantenere alcune loro consuetudini, che servono a distinguere la nuova istituzione da quella di Porto: « Nos fratres Sancti Marci . . . sequi volumus regulam canonicam per Paschalem summum pontificem confirmatam, quam tenent fratres Sancte Marie de Portu, exceptis victu et vestitu in parte et silentio et modo iacendi ».

Le aggiunte ed i cambiamenti rispetto alla Regola di Porto costituiscono propriamente il *modus vivendi* che distingue la congregazione di S. Marco, e dovevano rappresentare delle consuetudini già in uso presso di essa, ora codificate perché ricevessero la sanzione papale. Però non si limita qui la novità della vita religiosa di S. Marco, poiché vediamo importanti caratteristiche della loro istituzione che sono mantenute e sviluppate. In primo luogo il carattere di comunità promiscua, maschile e femminile, rimasto, ma adattato alla nuova condizione nel senso che la comunità femminile viene separata da quella maschile, con una propria sede ed una propria cappella, però anch'essa deve seguire la Regola dei frati di S. Marco e nel servizio dell'ospedale stavano insieme gli uni e le altre. In secondo luogo la predicazione, già notata come originario scopo della comunità mantovana, diventa uno degli obblighi della nuova congregazione canonicale, i cui sacerdoti si impegnano anche a predicare nella città e nella

1. L. Prosdocimi, *A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicali nei secoli XI e XII* in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, II, 6. Per la conoscenza della Regola di Porto in Germania, v. P. Classen, *Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Oesterreich* in *La vita comune . . .*, I, 322-323.

diocesi, quando ne fossero invitati: interessante precedente per le comunità di predicatori diocesani stabiliti dal IV concilio lateranense. In terzo luogo è importante la clausola finale, che dà facoltà al superiore di dare la tonsura ai suoi religiosi e di fare tutto quello che « regularis consuetudo permittit auctoritate domini pape ». Quest'ultima clausola indica come si annettesse un grande valore all'approvazione papale, grazie alla quale la nuova congregazione si elevava al grado di una « religione » favorita dai privilegi della sede apostolica. Ciò ottenne senza chiedere un suo indipendente ordinamento canonico, ma inquadrandosi in una Regola già approvata dalla Sede apostolica. Questa soluzione, più che un compromesso tra vecchio e nuovo, rappresenta una formula, che apriva alle nuove fondazioni religiose la via per uno sviluppo proprio e autonomo, senza moltiplicare le Regole canoniche. Innocenzo III, per i suoi rapporti con il fondatore Alberto e per la sua idea generale di cercare piuttosto l'unificazione degli ordinamenti canonici dei religiosi del suo tempo, deve aver contribuito ad esso più di quello che appaia dal documento del 18 gennaio 1207. In realtà egli diede la conferma ad una nuova Regola, poiché così è chiamato l'ordinamento canonico datosi dalla comunità di S. Marco: « Vestris postulationibus inclinati, *regulam vestram*, quam deliberatione provida statutentes communiter approbastis, auctoritate apostolica confirmamus . . . ». E così fu interpretata la conferma di Innocenzo III da Onorio III, sollecito nel riconoscere le approvazioni di regolari date prima del IV concilio lateranense.[1]

1. Onorio III così si esprime all'inizio della lettera del 19 ottobre 1219, diretta ai superiori ed alle comunità di S. Marco: « Vestris postulationibus inclinati, regulam, quam deliberatione provida statuentes communiter approbastis, a felicis recordationis Innocentio papa predecessore nostro vobis fratribus Sancti Marci dudum roboratam ante concilium generalem . . . confirmamus »: regesto in PRESSUTTI, n. 2215 e testo in G. BIANCOLINI, *Notizie storiche delle chiese di Verona*, III, Verona 1750, 265; regesto in POTTHAST, I, n. 6134. Onorio III ricorda ancora l'approvazione innocenziana nella bolla del 13 agosto 1225, con la quale concesse alla comunità di Vincareto (Bertinoro) la facoltà di prendere la Regola di S. Marco di Mantova « apostolicae sedis

Contemporanea a questa approvazione di S. Marco di Mantova è l'approvazione dei *pauperes catholici* di Durando di Huesca, comunità di zelanti predicatori in gran parte convertiti e viventi insieme sotto la guida di un superiore, nella rigorosa osservanza della povertà evangelica. Il caso era simile a quello degli Umiliati, ma Innocenzo III pur manifestando il medesimo programma di favorire quei convertiti ed il loro genere di vita religiosa, procedé per gradi e concesse loro una approvazione di diverso carattere e stato canonico. I suoi numerosi interventi a favore di Durando cominciarono con la lettera del 18 dicembre 1208 diretta all'arcivescovo di Tarragona ed ai vescovi della sua provincia ecclesiastica, nella quale, dopo aver riferito l'atto di riconciliazione del gruppo di Durando, espone il loro *propositum conversationis*, formula scelta con cura per indicare un genere di vita comune che ha alcune caratteristiche di una comunità di religiosi – in particolare i tre voti di povertà, castità e obbedienza – ma non è un *regolare propositum*. Pertanto la comunità di Durando non assume il carattere di una *religio*, bensì quello di un gruppo religioso chiamato *concilium* e composto di uomini e donne, chierici e laici, viventi « religiose et ordinate » in proprie comunità, ai quali il papa concede, e dà quale loro specifica missione, la predicazione contro gli eretici sotto la vigilanza del vescovo diocesano. Durando ed i suoi compagni non diventano religiosi con questa approvazione di Innocenzo III, né acquistano un tale stato giuridico per il fatto, riconosciuto nella lettera del 1210, che il loro superiore sia chiamato preposito e venga eletto liberamente come nelle comunità religiose, sentito il consiglio del vescovo.[1] La loro posizione canonica è precisata dal papa in una successiva lettera (13 maggio 1210) ai medesimi destinatari, nella quale egli dichiara che Durando ed i suoi compagni dovevano essere accolti e considerati dai vescovi quali *poenitentes*, categoria di

iudicio approbatam »: Mittarelli-Costadoni, *Annales Camaldulenses*, iv, app. 641, n. 18. Su questa istituzione, v. oltre.

1. *PL* 215, 1510-1515; Potthast 3571 (18 dicembre 1208).

fedeli distinta dai religiosi.[1] Entro tale ambito essi si svilupparono ed Innocenzo III, di nuovo confermandoli in una lettera del 1212, fa conoscere la loro evoluzione, poiché dice che, oltre le loro case maschili e femminili dove conducevano vita comune, la loro congregazione aveva un ospedale per i poveri ed una chiesa per gli uffici divini, posta sotto la dipendenza della Sede apostolica, in segno della quale dovevano pagare un annuo censo.[2] Anche questi nuovi legami non significavano per il gruppo di Durando una elevazione o equiparazione allo stato di canonici o di religiosi: essi rimanevano nella condizione di una comunità di penitenti sotto la giurisdizione del vescovo, che ne garantiva l'ortodossia, ed internamente erano organizzati « sub disciplina et visitatione catholicorum pauperum », formula che si distingue da quella propria delle congregazioni religiose, indicando un ordinamento che non è quello dei regolari.[3]

Simile fu l'atteggiamento di Innocenzo III rispetto ad un terzo gruppo di convertiti dall'eresia e viventi in comune, le comunità lombarde di Bernardo Primo e compagni. Riconciliati alla Chiesa nel 1210, ricevettero dal papa nel 1212 la facoltà di predicare e l'approvazione del loro *propositum conversationis,* con la quale si riconosceva, assicurandone la vita e la stabilità, la forma di vita cristiana particolarmente

1. *PL* 216, 274-275; Potthast 3999 (12 maggio 1212): « Tu frater archiepiscope . . . huiusmodi *poenitentes* iuxta praescriptam formam appellatione remota *reconciliari* procures ». La distinzione tra penitenti e religiosi è chiara nel *Manuale propositi* (1221-1227) della comunità di penitenti di S. Desiderio di Vicenza, dove si legge al cap. 31: « *De hac fraternitate* et de hiis que continentur hic, nullus exire possit nisi *religionem* ingrediatur »: Meerssseman-E. Adda, *Una comunità di penitenti rurali in S. Agostino dal 1188 al 1236*, in *Miscellanea Mistrorigo*, 679.

2. *PL* 216, 601-602; Potthast 4504 (26 maggio 1212).

3. Tale carattere dell'approvazione di Innocenzo III è riconosciuto dal Grundmann (106-107), che giustamente critica J. B. Pierron (*Die katholischen Armen* . . ., Freiburg 1911, 53) opponendo le esplicite parole di Gregorio IX, che in una bolla del 1237 affermò, a proposito di Durando e suoi compagni, che Innocenzo III « nullam eis concessit de regulis approbatis, sed, retento pauperum catholicorum nomine, ipsis *ut procederent in azymis sinceritatis et veritatis iniunxit* »: testo in Pierron, 167-168; Potthast 10411.

austera e disciplinata seguita da quelle comunità, composte ognuna di un limitato numero di otto persone.[1] Anche per essi Innocenzo III si astiene da ogni termine che significasse approvazione di una Regola e di congregazione di religiosi, mentre dà rilievo al loro ufficio di predicatori.[2]

7. L'approvazione di S. Francesco

Questi cenni sulle approvazioni di nuove istituzioni religiose, concesse da Innocenzo III prima del IV concilio lateranense, chiariscono il suo pensiero e indicano una precisa linea di condotta. Egli interviene di frequente, segnando uno sviluppo di fronte ai precedenti papi, con l'intenzione di avocare tali questioni alla Sede apostolica e, dopo l'esperimento degli Umiliati, si giova della distinzione introdotta tra religiosi regolari e comunità o gruppi di fedeli e di chierici, assimilati ai penitenti oppure a predicatori diocesani sotto la immediata vigilanza dei vescovi. L'approvazione che egli concede a costoro ha lo scopo di incoraggiare il loro *propositum* e di raccomandarli presso i vescovi allo scopo principale della predicazione contro gli eretici, senza dar ad essa il carattere di una conferma di veri istituti religiosi: quando viene richiesto di una tale conferma, riconduce le nuove fondazioni a regole e ad « institutiones » già esistenti.

In una maniera più libera e tutta particolare si comportò Innocenzo III di fronte a S. Francesco ed ai suoi undici compagni, venuti a Roma probabilmente nell'autunno del 1210 per chiedere l'approvazione papale alla loro norma di vita.

1. *PL* 216, 289-293; Potthast 4014 (14 giugno 1210) e *PL* 216, 648-650; Potthast 4567 (23 luglio 1212).

2. Burcardo di Ursperg parla della comunità di Bernardo e dell'approvazione chiesta ad Innocenzo III in questi termini: « Vidimus tunc temporis aliquos de numero eorum qui dicuntur pauperes de Lugduno apus sedem apostolica cum magistro suo quodam, ut puto Bernardo, et hi petebant sectam suam a sede apostolica confirmari et privilegiari »: *Chronicon Urspergense*, . . ., 107.

Purtroppo il racconto di quell'approvazione è giunto a noi in fonti francescane posteriori, sulle quali vi sono tra gli studiosi divergenti interpretazioni. Tuttavia si può dire, secondo le più recenti ricerche, che la « Regola » presentata da S. Francesco al papa nel 1210 – la *Urregel*, che il Cambell chiama *la règle d'Innocent III* – anche se ha subito una evoluzione che sfugge ad un preciso controllo, nei suoi elementi fondamentali e con sostanziale fedeltà si deve riconoscere nella *Regula prima*, detta anche *Regula non bullata*.[1]

Certo è che S. Francesco ed i suoi compagni si presentarono alla Curia senza seguire la procedura consueta in simili casi: non erano ancora chierici, ma semplici laici assimilati nel vestito e nella forma di vita (*fraternitas*) alle comunità dei penitenti, né avevano ancora ricevuto dal proprio vescovo l'assegnazione di una chiesa presso cui erigere la nuova comunità; inoltre venivano dal papa per una « conferma » non preceduta dall'approvazione del vescovo stesso, il quale li vide giungere a Roma senza conoscere prima la loro richiesta. Una fonte tardiva, che però dice di attingere a testimonianze più vicine, Girolamo di Ascoli poi Niccolò IV († 1292), afferma che, al primo incontro, Innocenzo III avrebbe respinto sdegnosamente il Santo. Comunque, si deve ammettere che non vi fu da parte del papa una pronta accoglienza alla richiesta presentatagli e che corrispose alle sue intenzioni il suggerimento dato a Francesco dal card. Giovanni di S. Paolo, personaggio di fiducia di Innocenzo III,[2] di realizzare il proprio

1. Non sono in grado di pronunciarmi sulle complesse discussioni circa i rapporti tra le due Regole. Rimando all'opera più recente di D. E. FLOOD, *Die Regula non bullata der Minderbrüder*, Werl 1967. V. anche la precedente opera di L. CASUTT, *Die älteste franziskanische Lebensform. Untersuchungen zur Regula prima sine bulla*, Graz 1955. Per le fonti e la conoscenza dei dati che interessano la nostra questione, rimando alle biografie ed agli studi francescani. Una esposizione assai generica in A. MATANIĆ, *Papa Innocenzo III di fronte a S. Domenico e a S. Francesco*, « Antonianum », 35 (1960), 508-527.

2. Sul card. Giovanni di S. Paolo ampie notizie in E. KARTUSCH, *Die Mitglieder des Kardinalskollegium* . . ., 254-260; v. anche V. PFAFF, *Die Kardinäle unter Papst Coelestin III. (1191-1198)*, « Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte », 72, Kan. Abt. (1955), 86-87.

ideale di vita religiosa scegliendo per sé e i suoi compagni la Regola di un ordine monastico o eremitico esistente. Ma S. Francesco aveva un'altra idea e non si accontentò di quanto aveva ricevuto da Innocenzo III in un primo momento, cioè il riconoscimento quali penitenti e la promessa di maggiori favori nel futuro. Egli voleva per sé ed i suoi compagni il riconoscimento pieno, nelle forme canoniche, del genere di vita religiosa instaurato dalla comunità di Assisi e sostanzialmente l'ottenne. Tutte le fonti francescane parlano di *conferma*, che Innocenzo III diede al testo scritto presentatogli dal Santo, che aveva il nome di *regola* ed elevava i poveri di Assisi al rango di una *religio*.[1] I termini furono certamente

1. La *regula non bullata* così comincia: « In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti amen. Haec est vita quam frater Franciscus petiit sibi concedi et confirmari a domino papa Innocentio. *Et ille concessit et confirmavit* eam sibi et fratribus suis habitis et futuris. Frater Franciscus et quicumque erit *caput istius religionis*, promittat obedientiam et reverentiam domino papae Innocentio et eius successoribus. Et alii fratres teneantur fratri Francisco et eius successoribus obedire . . . *Regula et vita* istorum fratrum haec est . . . », *Die Regula non bullata*, ed. Flood, 54. Lo stesso S. Francesco ricorda nel *Testamentum* la conferma di Innocenzo III: « Ipse Altissimus revelavit michi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii. Et ego paucis verbis et simpliciter *feci scribi*; et dominus papa *confirmavit michi* » (*Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, Quaracchi 1949, 79). Il racconto più particolareggiato della visita a Roma e della conferma papale è nella leggenda dei Tre Compagni, dove si narrano le successive concessioni fatte da Innocenzo III. La prima concessione si limitava a dare la facoltà di predicare la penitenza, invitando a tornare una seconda volta: « Ite cum Domino, fratres, et sicut ipse vobis inspirare dignabitur, omnibus poenitentiam praedicate. Cum autem omnipotens Deus vos multiplicaverit, numero maiori et gratia, referatis nobis et nos plane (plura) his concedemus ac maiora vobis securius committemus ». La seconda concessione è la conferma della regola: « Cum . . . ei (sc. papae) suum propositum revelasset, ut dictum est, petiissetque ab eo *confirmari sibi regulam*, quam scripserat verbis simplicibus . . . » (Tres Socii, n. 49 e 51; AA. SS., Oct., II, ed. Antverpiae 1768, 736 e 737. La *vita I* di Tommaso di Celano si ferma sul racconto della prima concessione, ma chiaramente attesta anche la seconda, poiché parla della regola scritta da S. Francesco e dice che i poveri di Assisi lasciarono Roma lieti, perché avevano ottenuto che « *regulam* quam susceperant possent sincere et *indeclinabiliter* custodire » (cap. XIII-XIV). Lo *Speculum* (ed. P. Sabatier, c. I, 1) dice: « Et nota quod beatus Franciscus fecit tres regulas, videlicet illam, quam *confirmavit* sibi papa Innocentius sine bulla . . . ». Comunque si vogliano interpretare questi testi francescani, il riconoscimento di Innocenzo III del 1210 non si può ridurre ad una semplice

suggeriti dagli uomini di Curia che aiutarono S. Francesco nel redigere il documento approvato dal papa, corrispondono però all'idea del Santo di voler fondare una comunità reli-

approvazione del *propositum vitae* dei poveri di Assisi, allo stesso modo con cui approvò le comunità di Durando e di Bernardo Primo, non riconosciuti quali « religiosi ». Né si può obbiettare che una *conferma* papale era impossibile nel 1210, perché a S. Francesco mancava ancora il *titulus*, costituito dall'assegnazione di una chiesa da parte del vescovo diocesano e dall'approvazione del vescovo stesso (v. G.-G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIII[e] siècle*, n. 3, n. 7 e la relazione *Eremitismo e predicazione itinerante dei secoli XI e XII* in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965, p. 177, n. 40). S. Francesco stesso, secondo la *legenda antiqua*, sentì questa esigenza e domandò una chiesa all'abate di S. Benedetto, che gli concesse la chiesa di S. Maria della Porziuncola: F. DELORME, *La « legenda antiqua S. Francisci »*, Paris 1926, 4-5. La procedura seguita nei riguardi di S. Francesco fu fuori dell'ordinario (come dimostra la singolarità della conferma orale) ed il papa si sostituì al vescovo nel dare direttamente a quei laici la tonsura, che li faceva chierici. Ma ciò non rappresenta un'anomalia che renda assurdo il racconto delle fonti francescane, poiché era un diritto che il papa espressamente si riservava nelle diocesi appartenenti alla sua tradizionale giurisdizione immediata (la cosidetta regione romana), cui apparteneva Assisi. Ne ho trovato l'interessante conferma in un privilegio emanato da Innocenzo III nel medesimo anno (17 aprile 1210) a favore del vescovo di Foligno, nel quale viene riconosciuto il diritto di « istituere . . . monachi aut canonici seu quomodolibet alii clerici », però si aggiunge la clausola: « nisi forte pontificum romanorum privilegio . . . et rationabili consuetudine muniatur » (il testo, mutilo, è pubblicato da M. FALOCI-PULIGNANI, *I confini del Comune di Foligno*, « Bullettino di storia patria per l'Umbria », XXXIII, 1935, 25 dell'estratto). Del resto il vescovo di Assisi era presente a Roma al momento della conferma papale a S. Francesco, cui fu assegnata una chiesa dopo il ritorno ad Assisi, fissandosi la nuova comunità presso S. Maria della Porziuncola con il suo assenso. Le fonti francescane giustamente usano il termine *conferma*, perché era proprio del riconoscimento dato dalla Sede apostolica ad una comunità religiosa. La conferma di Innocenzo III è testimoniata da Giacomo di Vitry, che nel 1216 descrive il capitolo generale dei *fratres* di S. Francesco: « Homines autem illius *religionis* semel in anno cum multiplici lucro ad locum determinatum conveniunt . . . et promulgant institutiones sanctas et *a domino papa confirmatas* »: *Lettres de Jacques de Vitry*, p. 76. È poi decisiva la testimonianza di Onorio III, che nelle bolle dell'11 (o 14) giugno 1219 e del 29 maggio 1220 dichiarò espressamente, prima ancora della propria conferma, che la comunità francescana era una « religione » posta tra quelle « approvate »: v. SBARALEA, *Bullarium franciscanum*, I, Roma 1759, 2 e 5. Certamente Onorio III, così attento all'applicazione della cost. 13 del IV concilio lateranense, cui si riferisce nella seconda bolla, non poteva esprimersi in tale modo se non ci fosse stata l'approvazione da parte di Innocenzo III. Il GRUNDMANN (p. 143, n. 132) giustamente pone in rilievo questa sicura testi-

giosa, che avesse il grado e le forme giuridiche di quelle esistenti, ma fosse nuova nell'ispirazione e nel genere di vita. Innocenzo III si indusse alfine alla concessione, conquistato dall'ideale francescano, adottò tuttavia una forma inconsueta, cioè diede oralmente la conferma e la fece approvare dai cardinali in concistoro,[1] senza far emanare dalla cancelleria il privilegio solito in simili casi e neppure una lettera. Più che un sotterfugio o un segno di provvisorietà, fu il mezzo preferito dal papa di fronte al caso singolare di S. Francesco, che non si prestava ad un inquadramento nelle formule delle altre conferme papali, né doveva costituire un precedente o un modello. La nuova comunità, pur venendo innalzata al grado di una « religione » approvata dalla Sede apostolica, aveva in realtà una forma non bene definita, mantenendo gli elementi propri di una *fraternitas* di penitenti, sopra la quale Innocenzo III cercò di elevarli facendoli chierici e dotandoli della *licentia praedicandi ubique.* Era una concessione non comune e riservata al papa, da porre in relazione con un altro fatto, cioè la promessa di obbedienza al papa, che il Santo prestò pubblicamente seguendo la formula del giuramento al pontefice dei vescovi della regione romana: « Frater Franciscus et quicumque erit caput istius religionis, promittit oboedientiam et reverentiam domino papae Innocentio et eius successoribus ».[2] È una clausola nuova, che non si riscontra in

monianza, ma crede che la conferma sia venuta dopo il 1210: ciò non mi pare necessario, e d'altra parte trova difficoltà nei racconti della visita a Roma del 1210 e nel fatto che nessuna fonte francescana parla di un secondo intervento di Innocenzo III, con la conferma della regola, fatto così importante che non poteva passare sotto silenzio.

1. Questa approvazione in concistoro della conferma orale della Regola francescana, segnalata dai Tres Socii (v. testo a p. 158, n. 1), aveva una grande importanza e dava alla conferma stessa il valore di un atto pubblico della Sede apostolica.

2. Tres Socii, c. 57, p. 737: « His ergo concessis, beatus Franciscus gratias egit Deo et genibus flexis promisit domino papae obedientiam et reverentiam humiliter et devote »: è precisamente la cerimonia che si compiva durante la consacrazione di un vescovo da parte del papa. Il testo della promessa è nella *Regula prima* e riproduce sostanzialmente l'antica formula risalente all'alto Medio Evo, riportata anche nelle Decretali Gregoriane (II, 24, 4). Questo

nessun testo di precedente Regola religiosa e manifesta il proposito di Innocenzo III di creare uno speciale legame tra la Sede apostolica ed il nuovo ordine che sorgeva nella regione a lui immediatamente soggetta, riservando alla diretta subordinazione e vigilanza del papa l'ufficio proprio del vescovo diocesano di fronte ad una comunità religiosa.

Cinque anni dopo, verso il settembre del 1215 e poco prima dell'apertura del IV concilio lateranense, un'altra domanda di conferma alla propria fondazione fu rivolta ad Innocenzo III: veniva da S. Domenico. Non è lecito fare un confronto poiché ben diversi erano i momenti e le persone. Il papa era alla vigilia del grande concilio, convocato e preparato da due anni, nè poteva impegnarsi in decisioni che sarebbero poi state oggetto del concilio stesso. D'altra parte veniva a lui un religioso, che aveva già un suo stato di « regolare », poiché S. Domenico era stato prima canonico regolare ad Osma, e in quella condizione aveva predicato contro gli Albigesi, poi aveva fondato la comunità femminile di Prouille ed infine, prima della venuta a Roma, aveva formato a Tolosa una comunità di predicatori al servizio della diocesi, canonicamente istituita dal vescovo, il quale aveva loro assegnato per il loro sostentamento una parte delle sue decime.[1] La richiesta al papa significava per S. Domenico un ulteriore sviluppo della propria istituzione e fu compiuta secondo le

impegno di San Francesco è qualcosa di ben diverso da quello prestato da Bernardo Primo al momento della sua riconciliazione con la Chiesa cattolica, nel quale si dichiarava, tra i punti della professione di fede, di volere rimanere « sub magisterio et regimine Domini nostri Jesu Christi ac piissimi vicarii eius papae Innocentii et successorum eius » (*PL* 216, 291 A e 648 C).

1. Testo in *Monumenta diplomatica S. Dominici*, ed. V. J. KOUDELKA-R. I. LOENERTZ, Roma 1966, 56-58. L'istituzione episcopale è del giugno-luglio 1215. Si noti come Giordano di Sassonia, riferendosi alla medesima fondazione, dice di S. Domenico e dei suoi compagni: « A quo tempore ceperunt primum apud Tholosam in eisdem domibus commorari, atque ex tunc omnes, qui cum ipso erant, ceperunt magis ad humilitatem descendere et *religiosorum se moribus conformari* »: IORDANUS DE SAXONIA, *Libellus de principiis ordinis praedicatorum*, c. 40; ed. in *Monumenta historica S. Patris Nostri Dominici*, VI, Roma 1935, 44.

forme consuete, presentata dal Santo e dal vescovo Folco, venuto a Roma prima del concilio anche per appoggiare la domanda stessa. Giordano di Sassonia, fonte sicura di questi avvenimenti, riferisce che fu chiesto ad Innocenzo III in primo luogo « *confirmari* fratri Dominico et sociis eius ordinem, qui praedicatorum *diceretur* et esset », in secondo luogo di accordare la protezione apostolica ai beni ricevuti dal vescovo e dal conte di Montfort.[1] Era pertanto la richiesta di una *conferma* (Giordano usa il preciso termine canonico), che avrebbe dovuto seguire l'approvazione già data dal vescovo diocesano e che avrebbe elevato la comunità tolosana di predicatori al rango ed al nome di un *ordo praedicatorum*. La parola *Ordo* aveva una accezione larga nella terminologia del tempo ed indicava un modo di vita religiosa, non un Ordine nel senso moderno, ed in genere prendeva il suo nome dal luogo della comunità originaria (e talvolta dal fondatore), che grazie all'approvazione papale si elevava al grado canonico di una « religione ». Innocenzo III ne approvò l'idea, che corrispondeva al suo programma di pontificato sulla necessità della predicazione evangelica, e certamente l'istituzione allora approvata a Tolosa dovette servirgli per preparare la costituzione decima del concilio, in cui fu raccomandata la formazione in ogni diocesi di simili comunità di predicatori al servizio del vescovo.[2] Volle anche dare una prova di benevolenza verso S. Domenico, concedendo l'8 ottobre una bolla di protezione per la sua comunità di S. Maria di Prouille: tuttavia non accordò subito la conferma dell'*Ordo praedicatorum* che gli aveva chiesto, ma – come dice ancora Giordano di Sassonia – la rinviò, volendo che il Santo ed i suoi compagni di Tolosa scegliessero prima « una Regola già approvata ».[3]

1. *Libellus* . . ., p. 45. Su tutto l'argomento vedi gli studi di M.-H. VICAIRE, *Fondation, approbation, confirmation de l'ordre des Prêcheurs*, « Revue d'histoire ecclésiastique », 47 (1952), p. 123-141 e la sua *Histoire de Saint Dominique*, I, Paris 1957.

2. V. oltre, p. 325-326.

3. « Auditis igitur eis super hac postulatione Romane sedis antistes hor-

8. La costituzione « Ne nimia religionum » del IV concilio lateranense

L'invito rivolto da Innocenzo III a S. Domenico concorda letteralmente con la nuova norma promulgata poco dopo al IV concilio lateranense nella costituzione *Ne nimia religionum,* destinata a coloro che intendevano « ad religionem converti ». Non è possibile stabilire se la risposta del papa al Santo fosse data quando la celebre costituzione era già pronta. Dal racconto di Giordano di Sassonia risulta che la risposta, condizionante la conferma papale alla scelta di una Regola già approvata, venne dallo stesso pontefice e rifletteva la sua mente, non fu data in seguito ad una consultazione singola o collettiva dei cardinali della Curia e tanto meno dei vescovi già affluiti a Roma per l'imminente concilio. Il numero di costoro nel mese di settembre e agli inizi di ottobre doveva essere ancora piuttosto scarso, d'altra parte nessuna fonte o circostanza autorizzano ad affermare che essi partecipassero direttamente alla preparazione o formulazione dei decreti conciliari.[1] Innocenzo III accolse in molti canoni i loro voti e le loro lamentele, conosciuti sia attraverso la larga consultazione dei vescovi stessi compiuta tra il 1213 e 1215, sia attraverso le più recenti richieste giuntegli alla vigilia del concilio (così le critiche dei vescovi francesi all'opera svolta dal cardinale legato Roberto di Courçon). In tali casi, egli ha cura di ricordare espressamente le richieste dei vescovi, le quali vengono fatte proprie dal papa ed elaborate secondo lo stile suo. Si

tatus est fratrem Dominicum, reverti ad fratres suos et, habita cum eis plena deliberatione, cum unanimi omnium eorum consensu regulam aliquam iam approbatam eligere, quibus ecclesiam assignaret episcopus, ac demum his exactis rediret ad papam confirmationem super omnibus accepturus »: *Libellus . . .,* c. 41, p. 45-46.

Oltre ad una « Regola approvata », S. Domenico doveva scegliere un « locus canonicus », cioè una chiesa: V. le acute osservazioni sulla questione di G.-G. Meersseman, *Eremitismo e predicazione itinerante . . .,* p. 177, n. 40.

1. R. Foreville, *Procédure et débats dans les conciles médiévaux du Latran (1123-1215),* « Rivista di storia della Chiesa in Italia », XIX (1965), 21-37.

può anzi dire che spesso la stessa redazione riflette le idee di Innocenzo III, che intese raccogliere, nella nuova legislazione, data a tutta la Chiesa attraverso il concilio, i frutti della sua esperienza di pontificato e della sua opera legislativa, in un vasto ed organico programma inteso a disciplinare e perfezionare gli organi e le strutture dell'ordinamento ecclesiastico.[1]

La cost. 13 rappresenta un punto importante di questa nuova legislazione innocenziana ed è strettamente collegata alle precedenti costituzioni 10 e 12, anzi possiamo dire che con quest'ultima faccia un tutt'uno, poiché l'una e l'altra riguardano la medesima materia cioè la disciplina dei religiosi, ispirate dal medesimo proposito di intervenire nel loro ordinamento introducendo organi di controllo e norme regolatrici di quel vasto campo della vita della Chiesa. Esaminiamone il testo prima di fare considerazioni sul suo valore rispetto all'atteggiamento tenuto da Innocenzo III sul medesimo argomento:

Ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus ne quis de cetero novam religionem inveniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis. Illud etiam prohibemus, ne quis in diversis monasteriis locum monachi habere praesumat, nec unus abbas pluribus monasteriis praesidere.[2]

La costituzione contiene due diverse parti, messe insieme per motivi esterni di affinità di materia. La seconda è di natura particolare e non fa che ripetere, estendendole così a tutta la Chiesa, alcune proibizioni emanate nel concilio di Parigi

Debbo però dire che non condivido alcuni punti sulla partecipazione dei vescovi ai decreti conciliari, come quello dello scrutinio a maggioranza.

1. V. il mio articolo sopra citato: Il IV concilio Lateranense.

2. Riporto il testo dal Mansi, xxii, 1002; v. anche l'edizione di C. Leonardi in *Conciliorum oecum. decreta*, 218. Un'edizione critica dei canoni del concilio è in preparazione per opera del p. Antonio Garcia y Garcia.

del 1212 presieduto dal legato papale Roberto di Courçon.[1] La proibizione ai monaci di cambiare sede, residendo in diversi monasteri, e quella agli abati di stare a capo a più monasteri, rispondeva al rigido principio della Regola di S. Benedetto della *stabilitas in congregatione*, che il papa ed il concilio hanno voluto ribadire, nonostante il fatto che le trasgressioni a quel principio fossero spesso dovute a necessità pratiche più che ad un rilassamento della disciplina.

La prima, e più importante parte della costituzione, che riguarda la fondazione di nuovi Ordini o comunità religiose, non ha simili precedenti. Una certa vicinanza manifesta il can. 26 del II concilio Lateranense già ricordato, che imponeva alle religiose, che vogliano chiamarsi ed essere tali, di seguire una delle tre Regole monastiche tradizionali, cioè di S. Benedetto, di S. Basilio e di S. Agostino.[2] Si escludevano, indirettamente, altre regole monastiche femminili, ma la prescrizione, data in forma negativa e limitatamente alle *sanctimoniales*, non ebbe pratiche conseguenze nello sviluppo della vita religiosa della seconda metà del sec. XII.

La costituzione del IV concilio lateranense ha un diverso tono e rappresenta un meditato atto di autorità, promulgato da Innocenzo III con l'approvazione del concilio nel campo della fondazione di nuove comunità religiose, alle quali si impone una ben precisa disciplina cui debbono attenersi. È il papa che parla in prima persona (*firmiter prohibemus*), poiché il plurale è maiestatico, pur non escludendo i vescovi del concilio,[3] e sia il verbo, usato in altre costituzioni, sia l'av-

1. Precisamente la seconda parte del can. 8: « Ut qui uni coenobio alligatus est, in alterum non recipiatur ». Ed il can. 17: « Ne quis duos prioratus seu obedientias usurpet »: MANSI, XXII, 827 e 830.

2. « Ad hanc perniciosam et detestabilem consuetudinem quarundam mulierum, que licet neque secundum regulam beati Benedicti neque Basilii aut Augustini vivant, sanctimoniales tamen vulgo censeri desiderant, aboleri decernimus »: *Conciliorum oecum. decreta*, 179.

3. Nella cost. 60 sono espressamente ricordate le lamentele dei vescovi contro alcune interferenze degli abati nella loro giurisdizione ed il papa ne prende le difese ed emana la proibizione: « Volentes igitur in iis et episcoporum dignitati et abbatum providere saluti, praesenti decreto *firmiter prohibemus* . . . »;

verbio, che richiama l'inizio della prima costituzione del concilio stesso (*Firmiter credimus*), indicano il carattere imperativo della prescrizione promulgata nel concilio.

La ferma proibizione è rivolta a coloro che intendevano d'ora in poi di costituire una *nova religio* e fondare una nuova *religiosa domus*. Ci troviamo di fronte a termini precisi assunti dal diritto e dalla tradizione canonica: « convertirsi ad una religione » non significava qualsiasi maniera di consacrarsi a Dio o di vivere secondo i precetti evangelici più austeramente e separati rispetto ai laici. I due termini corrispondenti *religio* e *religiosi* avevano nel diritto canonico un ambito ben determinato, come si può vedere spogliando gli indici del Decreto di Graziano e delle Decretali e lo stesso epistolario di Innocenzo III.[1] Ancora più vicino è il confronto con le altre costituzioni del IV concilio lateranense, dalle quali si può chiaramente dedurre il significato della parola *religiosi*, cui molte disposizioni si riferiscono. Costoro sono identificati con i *regulares*[2] e comprendono gli appartenenti

nella cost. 31 i due termini sono usati contro l'abuso della successione dei figli ai padri nei canonicati: « Ad abolendam pessimam, quae in plerisque inolevit ecclesiis corruptelam, *firmiter prohibemus* »; in altri casi c'è la formula « Sacro approbante concilio prohibemus . . . » (cost. 47). Per il valore delle costituzioni del IV concilio lateranense quali costituzioni papali, v. le mie considerazioni in *Il IV concilio lateranense*, 283.

1. Graziano dedica ai religiosi le Cause XVI-XX; nelle Decretali ricordo il titolo: *De regularibus et transeuntibus ad religionem* (III, 31, 24), dove appare l'identificazione della *religio* con i *regulares*. Non mi è possibile dare neppure esempi dell'epistolario di Innocenzo III, tanta è vasta la materia.

2. Porto alcuni esempi, che meriterebbero di essere approfonditi in uno studio completo della legislazione del IV concilio lateranense: nella cost. 8, che prescrive la procedura da seguire nelle cause dei vescovi contro gli ecclesiastici, alla fine si aggiunge: « Hunc tamen ordinem circa *regulares personas* non credimus usquequaque servandum, quae, cum causa requirit, facilius et liberius a suis possunt administrationibus amoveri »; anche nella cost. 48, riguardante l'appello contro un giudice ecclesiastico, si escludono « *regulares* qui suas habent observantias speciales »; nella cost. 55 si estende *ad alios regulares* la disposizione presa dai Cistercensi di pagare le decime per i propri possessi. I *regulares* designati in questi e in altri canoni sono i *religiosi*, come si può provare dal confronto con la cost. 57, in cui si nominano nel primo capoverso alcune *religiosae personae* che hanno ricevuto privilegi dalla Sede apostolica e le medesime sono designate al capoverso secondo e terzo con il

a ordini o congregazioni, che godevano di privilegi ed esenzioni di fronte ai vescovi e di una propria e riconosciuta disciplina. Precisamente, come dice Innocenzo III in una sua lettera del 1198, i religiosi erano costituiti dai monaci, dai canonici regolari e da altri parimenti viventi sotto una Regola; [1] ai canonici regolari erano stati assimilati i membri degli Ordini ospedalieri e militari sorti nel sec. XII, i Giovanniti ed i Templari, cui si erano aggiunti negli ultimi tempi altri Ordini simili. La *religione* era il termine che tutti li abbracciava, perché ne avevano gli elementi costitutivi: la professione, con i tre voti perpetui di castità, povertà e obbedienza, e la vita sotto una regola: *regulariter professi o regulariter viventes*, termini che si applicavano ad ogni comunità religiosa riconosciuta come tale. Lo stato di religiosi importava una elevazione in quanto era per eccellenza lo stato di perfezione cristiana, e dava ai religiosi obbligazioni e privilegi, sui quali spesso sorgevano i contrasti con i vescovi. Su di loro e sui loro beni si estendeva la protezione apostolica, data spesso con la formula cancelleresca *Religiosam vitam eligentibus* risalente al pontificato di Urbano II e che corrisponde alla formula della costituzione « ad religionem converti ».

Fuori delle grandi categorie dei monaci, dei canonici e loro congregazioni, dei laici membri di Ordini militari e ospeda-

nome di *regulares*; anche la cost. 61 presuppone questa parificazione dei due termini, perché parla di *regulares* riferendo una prescrizione data nel can. 10 del III concilio lateranense ai *religiosi*; questo secondo termine è usato inoltre nelle cost. 58 e 59 a proposito di privilegi e obbligazioni propri dei monaci e di altri regolari. Infine ricordo la cost. 56, che parla di *regulares et clerici saeculares*, indicando con quei due termini le due grandi categorie in cui era distinto l'ordine ecclesiastico. Non mi è possibile andare oltre questi accenni schematici, richiedendo l'argomento una specifica trattazione di diritto canonico: utile premessa ad un tale studio sono le pagine dedicate da G. Le Bras ai *regolari* come prima e distinta categoria degli « aspiranti alla perfezione »: v. il suo volume *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale, Préliminaires*, I, 1, Paris 1959, 178-191.

1. Lettera del 19 marzo 1198 all'arcivescovo di Auch affinché riconduca alla vita claustrale i religiosi che vagavano fuori dei monasteri: nell'arenga si parla in genere di *religiosi viri* e nel corpo dell'epistola si specifica: *monachi, canonici et alii regulares*: *Reg. Inn. III*, I, 118-119; *PL* 214, 70 CD.

lieri – le quali tutte costituivano i *religiosi* – esistevano al principio del XIII secolo persone singole e comunità, che esternamente si assomigliavano a quelle dei religiosi e talvolta anche conducevano un genere di vita più ascetica, tuttavia ne erano bene distinti. Il Le Bras felicemente li designa col nome di *emuli* di fronte ai religiosi, perché durante il secolo XII si erano moltiplicati ed avevano rappresentato una parte cospicua del movimento spirituale di quel secolo.[1] Appartenevano a questa categoria gli eremiti viventi isolati senza aver fatto prima una professione religiosa nel chiostro, i gruppi dei penitenti, i gruppi dei predicatori sia vaganti sia stabili in una diocesi, i canonici e i chierici viventi in comune presso una chiesa senza essere canonici regolari, i *fratres* e le *sorores* che servivano un ospedale o un lebbrosario.[2] Orbene tutti costoro mantenevano piena libertà di fronte alla proibizione della nostra costituzione, perché non entravano nell'ambito dei *religiosi*; in particolare mantenevano tale libertà gli ospedalieri, poiché il concilio non fece propria la disposizione emanata poco tempo prima al concilio di Parigi del 1212 (e rinnovata nel concilio di Rouen del 1214), per la quale le persone che si dedicavano al servizio di un ospedale o di un lebbrosario dovevano diventare dei *religiosi*, con vita comune, regola e i tre voti di povertà, castità e obbedienza.[3]

Per quanto quella disposizione fosse approvata dal legato papale Roberto di Courçon (e portasse in Francia la benefica conseguenza di disciplinare le istituzioni ospedaliere, che in genere assunsero la Regola di S. Agostino e gli statuti degli ospitalieri di S. Giovanni di Gerusalemme), tuttavia essa ri-

1. Le Bras, *Institutions* . . ., 196-201.

2. L. Le Grand, *Statuts d'Hôtels-Dieu*, Paris 1901 e J. Imbert, *Les hôpitaux en droit canonique*, Paris 1947.

3. La disposizione fu emanata nel can. 9 della terza parte del concilio, e diceva: « Si facultates loci patiantur quod ibidem manentes possint vivere de communi, *competens eis regula statuatur*, cuius substantia in tribus articulis continetur: sc. ut proprio renuncient, continentiae votum emittant, et praelato suo oboedientiam fidelem et devotam promittant et habitu religioso, non saeculari utantur »: Mansi, xxii, 835-836.

mase una norma particolare, non estesa da Innocenzo III e dal concilio a tutta la Chiesa.[1]

Quanto ai *religiosi*, la costituzione non coarta la scelta di quello stato, né la fondazione di nuove comunità religiose, anzi rappresenta un implicito invito ad abbracciare quel genere di vita ascetica e ad estendere il numero delle comunità religiose. Il suo scopo è di dare una disciplina a quel movimento in pieno sviluppo, ponendo un limite alla varietà delle sue forme ed incanalando le nuove forze e le nuove fondazioni in quelle già esistenti, sino allora in qualsiasi modo riconosciute ed approvate. Il decreto si preoccupa della *nimia religionum diversitas*, denunciata quale causa di una grave confusione nella Chiesa, espressioni e concetti già formulati da Innocenzo III in altre occasioni, in cui intervenne direttamente per disciplinare o anche modificare l'ordinamento interno delle comunità religiose. È il motivo che troviamo al principio del pontificato, nell'invito rivolto all'arcivescovo di Arles di non permettere nel capitolo cattedrale, che era divenuto regolare, la mescolanza di canonici secolari, perché la *servitorum diversitas* era causa di scandalo.[2] Motivo svolto poi nella prima lettera agli Umiliati, nella quale si preoccupa dello scandalo che può suscitare la « ordinum et officiorum diversitas », ed ancora più sviluppato nel suo valore ecclesiologico nella lettera del 1201 per la Livonia, dove maggior-

1. Ne trovo una conferma nell'ordinamento dell'ospedale esistente a Forlì alle dipendenze del capitolo cattedrale, dove continua, anche dopo il concilio generale del 1215, la forma antica degli *oblati*, senza che divengano veri religiosi: così sappiamo da un atto del 15 giugno 1224, nel quale due coniugi, Michele e Benvenuta, entrano al servizio dell'ospedale offrendo se stessi ed i loro beni, impegnandosi a « servire Christi pauperes et facere *quod sunt consueti alii ospitalarii* »: pergamena inedita conservata nell'Archivio Capitolare di Forlì, regesto in A. Pasini, *L'archivio capitolare di Forlì*, « La Romagna », XIV-XV (1923-1924), p. 7 dell'estratto.

2. Nichil magis esse religioni contrarium credimus vel absurdum, quam si in eadem ecclesia in professione et ordine et in religione ac moribus et in vita et habitu servitorum diversitas nutriatur. Ne igitur in ecclesia vestra, in qua regularis ordo noscitur institutus, huisumodi ultra confusio se perniciose valeat immiscere . . . »: lettera del 5 dicembre 1198 in *Reg. Inn. III*, 1, 690; *PL* 214, 436.

mente vibra la preoccupazione dello *scandalo* provocato tra i nuovi cristiani dalla diversità delle professioni religiose dei missionari, scandalo che bisogna in ogni modo togliere per amore del Vangelo e della Chiesa. Innocenzo III è dominato dall'idea, che ora fa sancire solennemente dal concilio, che l'ordine ed il bene della Chiesa costituiscono la *suprema lex*, alla quale si debbono subordinare le istituzioni e la vita stessa dei religiosi. Solo la Chiesa, ed il papa che ne è il capo, sono i giudici di questo bene superiore ed universale, che dà ad essi il diritto di intervenire nelle costituzioni interne dei religiosi e disciplinare le loro iniziative. Il giudizio negativo sulla attuale *nimia religionum diversitas,* enunciato dalla costituzione in modo perentorio, è giustificato dalla « confusione » che ne deriva alla Chiesa e che provoca la rigida decisione conciliare di proibire, d'ora in poi, la formazione di « nuove » religioni. Per farla osservare il papa ed il concilio si rivolgono in primo luogo a tutti coloro che volevano abbracciare la vita religiosa, invitandoli ad entrare in una « religione approvata », cioè che aveva la sua garanzia e autenticità dall'approvazione ricevuta dall'autorità ecclesiastica. In secondo luogo l'invito è rivolto ai fondatori di nuove comunità religiose, prescrivendo loro di adottare « la regola e l'istituzione di una delle religioni approvate ».

Questi ultimi termini sono propri del diritto monastico e riflettono la profonda evoluzione compiutasi durante il sec. XII nel campo della vita religiosa. La costituzione conciliare volutamente parla in modo generale sia di « regola » sia di « istituzione ». La Regola aveva acquisito grande importanza e costituiva una condizione necessaria per ricevere da parte della Sede apostolica protezione e privilegi: era « la clausola della regolarità », che appare sotto Innocenzo II e si era fissata come norma giuridica e cancelleresca.[1] Sino alla riforma gregoriana, la Regola per eccellenza era quella di S. Benedetto, ma a cominciare da Urbano II aveva assunto

1. V. DUBOIS, *Les ordres religieux . . .*

il valore di Regola parallela – e spesso concorrente – quella detta di S. Agostino, diversa come origine e come valore. Essa si affermò nel sec. XII, facendo scomparire le denominazioni che si richiamavano alle « regole dei santi Padri » (S. Agostino, S. Girolamo, S. Agostino d'Inghilterra) o più genericamente alla « vita apostolica ».[1] Accanto alle due Regole occidentali di S. Benedetto e di S. Agostino, che ormai dominavano e determinavano la vita religiosa regolare dell'Occidente, c'era una terza Regola, quella di S. Basilio, osservata dai monasteri di rito e di lingua greca, la quale aveva ricevuto un'esplicito riconoscimento, ed era stata messa alla pari delle altre due nel II concilio lateranense del 1139.[2] Quel riconoscimento non venne dato soltanto perché si avevano presenti i monasteri greci dell'Italia meridionale, bensì rifletteva una ecclesiologia, ancora viva e valida nella prima metà del sec. XII, nella quale la Chiesa orientale greca aveva la sua parte e la sua funzione rispetto alla Chiesa occidentale latina.[3] Al momento del IV lateranense, quella concezione era molto attenuata, ma non spenta, perciò senza dubbio la Regola di S. Basilio era tra quelle riconosciute dal concilio stesso e naturalmente doveva essere scelta da coloro che osservavano il rito greco in Italia e nell'impero d'Oriente conquistato dai latini.

Oltre queste grandi Regole, cui principalmente si riferisce la costituzione, c'erano in quel tempo altre Regole minori, che il papa ed il concilio hanno voluto rispettare e far rientrare nel numero delle « Regole approvate ». che si potevano liberamente scegliere ed assumere. Alcune erano state ap-

1. Rimando agli studi sull'argomento. Il GRUNDMANN (*Religiöse Bewegungen* . . ., p. 493) riferisce il prologo della regola di Grandmont nel quale il fondatore Stefano di Thiers-Muret parla della *diversitas viarum* e dell'unica origine delle Regole religiose, il Vangelo, definito la prima e principale regola.

2. V. sopra p. 309 e n. 2.

3. Ho trattato ampiamente tale questione nella mia relazione al convegno storico interecclesiale di Bari, 28 aprile-4 maggio 1969: *Le sedi apostoliche dell'Oriente e la comunione della chiesa Romana con la chiesa Greca nella coscienza e nell'interpretazione teologica del sec. XII.*

provate da Innocenzo III, come quella dei Trinitari (1198) e quella di S. Francesco (1209 o 1210) oppure confermate in nuove forme, come la Regola degli eremiti di Grandmont nella più precisa ordinazione del 1202[1] e quella di Porto nella variante della congregazione di S. Marco di Mantova (1207). Non tutte erano parimenti note ai Padri del concilio, ma certo non potevano non essere presenti al papa, che fece dare ad esse dal concilio una tacita sanzione.[2]

Ben più larga era l'accezione e la varietà contenuta nel secondo termine usato dalla costituzione conciliare: la *institutio* che i nuovi fondatori dovevano scegliere tra quelle delle « religioni approvate ». Il termine era generico e valeva per tutte le forme di vita religiosa, sia monastica che canonicale, costituendo una specificazione rispetto alla Regola o di S. Benedetto o di S. Agostino. Variava però di significato secondo i casi, poiché per le grandi congregazioni dell'uno e dell'altro tipo era un complesso codice legislativo, mentre per altre comunità era l'insieme delle proprie consuetudini.[3] A differenza della Regola, la *institutio* non prendeva il nome dal Santo fondatore, ma dalla congregazione oppure dal monastero o dalla chiesa originaria o anche dal vescovo che l'aveva approvata.[4] La costituzione parla solo di *institutio,* evitando la forma plurale o altre espressioni, perché era il termine tecnico e la forma più in uso durante il pontificato di Innocenzo III.

1. V. la lettera di approvazione del 27 febbraio 1202 in *PL* 214, 948. La Regola di Grandmont era stata approvata da Clemente III nel 1188 e già prima aveva ricevuto generiche approvazioni papali. V. per la bibliografia Cottineau, *Répertoire . . .*, I, 1326.

2. Non c'è bisogno di ammettere, per questo, la presenza di S. Francesco al concilio, né valgono gli argomenti portati da alcuni, come una certa rassomiglianza tra gli scritti di S. Francesco ed il discorso inaugurale del papa e le costituzioni del concilio. È un vecchio motivo, ripreso, ma senza prove convincenti, da Franciscus [Van Utrecht], *Franciscus en het IV Lateraans Concilie,* « Franciscans Leven » (Tilburg), 42 (1962), 47-59, 78-94, 132-152; 46 (1963), 6-20, 40-50, 67-81, 109-123, 131-143.

3. Dubois, *Les ordres religieux . . .*, 297-298.

4. Dubois, *Les ordres religieux . . .*, 301-303.

La *institutio* era diventata l'elemento comune delle nuove congregazioni religiose sorte dalla fine del sec. XI, però non era divenuta essenziale, pertanto il concilio non impone ai nuovi fondatori di assumere sia una *Regula* sia una *institutio*. Esistevano comunità che avevano solo la Regola ed altre che avevano solo la « istituzione », come i Trinitari e gli Ospedalieri di S. Spirito approvati da Innocenzo III. D'altra parte si deve tenere presente come gran parte delle « religioni » possedeva, oltre la Regola e la « istituzione » proprie *consuetudines, observantiae, statuta, proposita*.[1] Erano ordinamenti e caratteristiche, che spesso ricevevano l'esplicito riconoscimento della Sede apostolica e che differenziavano anche notevolmente una congregazione o una casa religiosa dall'altra. La cost. *Ne nimia religionum diversitas* lascia piena libertà alle nuove fondazioni religiose di darsi degli ordinamenti di tale genere, che ne avrebbero rappresentata e garantita l'indipendenza di fronte alla « religione » di cui assumevano la Regola o la « istituzione ».[2] Infatti tale obbligo non implicava

1. Accenno, soltanto agli *statuta* dell'ordine Florense, approvati da Innocenzo III nel 1215, ed alla riforma del monastero di Montecassino, del medesimo anno, con un nuovo ordinamento chiamato dal papa con il nome di *capitula*. Per l'intelligenza di questo punto della costituzione, ricordo l'approvazione data il 27 luglio 1219 dal card. Ugolino d'Ostia, e confermata il successivo 9 dicembre da Onorio III, alle Clarisse di Monticelli presso Firenze: « Ordo monasticus, qui secundum Dominum et beati Benedicti regulam, quam profitemini . . . perpetuis ibidem temporibus inviolabiliter observetur. *Observantias* nihilominus regulares, quae iuxta Ordinem dominarum Sanctae Mariae de Sancto Damiano de Assisio praeter *generalem beati Benedicti regulam*, vobis voluntarie indixistis, ratas habemus et eas perpetuis temporibus manere decernimus illibatas » (Sbaralea, *Bullarium Franciscanum*, 3-5). È chiaro l'intendimento di far vedere come l'approvazione fosse in accordo con la cost. 13 del recente concilio, mettendo l'accento sulla Regola di S. Benedetto abbracciata dalle Clarisse e presentando le loro peculiarità come delle *observantiae regulares* conformate su quelle di S. Damiano di Assisi, campo lasciato libero dalla costituzione stessa. L'espressione non compare in due approvazioni del medesimo card. Ugolino di poco successive, per altri monasteri di Clarisse, nelle quali si dice più genericamente: « Formulam nihilominus vitae vestrae quam a nobis humiliter recepistis cum beati Benedicti regula perpetuis temporibus manere decernimus illibatam » (*Bullarium Franciscanum*. I, 10-10, 13-15).

2. Porto come esempio la conferma di Innocenzo III alla canonica regolare

una subordinazione, anzi ogni forma di dipendenza è chiaramente esclusa dalla costituzione conciliare, e ciò non solo per il fatto che la *religio* da scegliere non era un Ordine nel nostro senso della parola, ma anche perché non si attribuisce ai superiori di una religione quei compiti di « riforma e di visitazione » o di un capitolo comune periodico, che proprio sotto Innocenzo III erano stati introdotti per creare tra diverse comunità vincoli e controlli. Le nuove fondazioni religiose considerate nella cost. 13 rientravano nell'obbligo del capitolo comune triennale prescritto nella precedente costituzione conciliare solo se erano fondazioni monastiche benedettine o canonicali.

In realtà il decreto del IV concilio lateranense è più largo di quanto appaia dalla sua formulazione, restrittiva e troppo giuridica. Il limite imposto al sorgere di nuove « religioni » non era destinato ad impedire l'ulteriore sviluppo della vita religiosa regolare iniziatosi da più di un secolo ed in pieno fiorire al momento del concilio. Mediante quella ferma prescrizione si cercò di disciplinare ed uniformare il vasto campo delle pullulanti nuove istituzioni, che si prendevano il titolo ed i privilegi dei « religiosi » e dei « regulares », ma che non avevano alcuna Regola oppure si reggevano in base a non controllati ordinamenti interni. È interessante confrontare le prescrizioni della cost. 13 con la promessa fatta nel 1203 ad Innocenzo III da Filippo di Svevia, il quale, in cambio del proprio riconoscimento a re di Germania, si impegnava a promuovere, con l'aiuto del papa, la sottomissione alle tre grandi e disciplinate congregazioni dei Cistercensi, dei Camaldolesi e dei Premostratensi, di tutti i « monasteria *irregulariter* viventia ».[1] La proposta rispondeva alla medesima esi-

di S. Caterina di Weterford (Irlanda), che assunse la Regola di S. Agostino e la « istituzione » di S. Vittore di Parigi, senza che sorgesse alcun legame tra la nuova fondazione e quella congregazione canonicale: *PL* 216, 275; Potthast 4005 (14 maggio 1210). Altri esempi nel corso di questo stesso studio.

1. La promessa di Filippo di Svevia messa dopo quella relativa alla libertà delle elezioni episcopali in Germania riguardava tutti i religiosi (contrapposti al *clericalis ordo*) e diceva: « Monasteria irregulariter viventia, in quantum

genza manifestata dalla cost. 13, proponendosi l'una e l'altra di eliminare le comunità « irregolari »: ma il contenuto rispettivo è diverso, perché Filippo di Svevia voleva assoggettare tutte le comunità religiose della Germania, non aventi una Regola, a quelle tre congregazioni monastiche e canonicali, mentre il decreto conciliare si limitava alle nuove fondazioni e richiedeva di inquadrarsi entro un ordinamento canonico riconosciuto, senza imporre alcuna subordinazione.

Mancano purtroppo degli studi sulla esistenza e la consistenza di tali comunità religiose « irregolari » e sul loro fiorire al principio del sec. XIII. In realtà erano numerose, ed in particolare se ne ritrovavano molti esempi in alcune regioni d'Italia, dove c'era stato nella seconda metà del sec. XII un fiorire di istituzioni locali, sia come conventi cittadini,[1] sia come eremitaggi, i quali erano vere comunità religiose, che si distinguevano per una vita più austera oppure si dedicavano alla assistenza dei malati e dei pellegrini.[2] Essi non avevano una propria Re-

maiestati imperiali congruit, cum adiutorio domini apostolici, regularibus conventibus, scilicet Cisterciensi, Camaldulensi, Premonstratensi *subiciemus* et operam dabo ut tam monasticus quam clericalis ordo ea qua decet religione vivat et honestate»: *MGH, Const.* 2, 9. Vi accenna A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, IV, Berlin-Leipzig 1953 (ristampa anastatica), 715 n. 4.

1. Un esempio della fioritura di simili comunità è quello degli *albi* di Padova, fondati da Giordano Forzatè alla fine del sec. XII presso la chiesa di S. Benedetto, comunità maschile e femminile, di cui egli era priore. All'inizio non dovevano avere una determinata Regola, né un ordinamento canonico, chiamati *albi* dal popolo per il loro abito, e solo in seguito, con lo sviluppo in congregazione (*Ordo Sancti Benedicti de Padua*) si assimilarono ai cistercensi nelle consuetudini cistercensi. Innocenzo III ebbe rapporti con il fondatore, designato vescovo di Ferrara dai suoi legati ed incaricato dal papa di dirimere una controversia riguardante il vescovo di Treviso: v. T. David, *Una strana comunità benedettina- cistercense in Padova nel sec. XIII: gli albi*, « Mélanges R. Crozet », II, Poitiers 1966, 1079-1084.

2. Così la interessante congregazione di Vincareto, presso Bertinoro (Forlì) sorta alla fine del sec. XII sotto la protezione dei vicini conti di Polenta e favorita anche da Innocenzo III. Si chiamava eremo e seguiva il modello di Camaldoli, ma non aveva preso la Regola dei camaldolesi: solo dopo il concilio del 1215 si pose il problema, orientandosi prima verso la Regola di Porto e scegliendo poi quella, derivata, di S. Marco di Mantova: su questa istituzione il compianto e carissimo amico Francesco Luigi Ravaglia di Forlì presentò una Comunicazione al Convegno della Società di studi roma-

gola, ma si richiamavano al modo di vita instaurato dal loro fondatore (come per i Guglielmiti della Toscana), oppure passavano da una ad un'altra delle grandi Regole in vigore, e soltanto dopo il concilio e sotto l'impulso della costituzione *Ne nimia* si indussero a cercare un inquadramento canonico. Era proprio questo rigoglioso, ma disordinato moltiplicarsi di istituzioni religiose « irregolari », sorte per iniziative locali e spesso in concorrenza con i religiosi « regolari », che provocava la *confusione* lamentata nella costituzione e che indusse Innocenzo III alla severa proibizione fatta promulgare al concilio. La questione riguardava di per sé i vescovi, perché ad essi spettava non solo la vigilanza sui religiosi e sulle loro case ribadita nella cost. 12, ma anche la instituzione cioè l'approvazione di una comunità monastica o canonicale che sorgesse nella propria diocesi.[1] Era il vescovo che concedeva o riconosceva il *locus canonicus*, cioè la chiesa, presso cui ogni comunità religiosa doveva essere fissata per potere iniziare una forma di vita « regolare », ed era il vescovo che doveva approvare l'ordinamento canonico datosi da una nuova fondazione, o con una implicita approvazione (era il caso più frequente) o confermando, e talvolta redigendo egli stesso, la loro *ordinatio*. Bisogna pertanto dire che ai vescovi è precisamente rivolta la ferma proibizione che il papa emana al concilio (*firmiter prohibemus*) e ad essi è fatto obbligo di non concedere l'approvazione a chi presentasse nuove forme di « religione », bensì di indirizzare i fondatori verso quelle già approvate. La costituzione usa il termine *approvare*, che era proprio del riconoscimento da parte del vescovo, mentre la Sede apostolica concedeva, quando ne veniva richiesta, la *conferma*, che serviva ad assicurare alle persone ed ai beni delle comunità religiose protezione e privilegi e che si estendeva

gnoli del 1957: *I frati di Vincareto e una loro enfiteusi*. Alcuni documenti su Vincareto sono raccolti da MITTARELLI-COSTADONI, *Annales Camaldulenses*, IV, 153 e VI, 91.

1. Ricordo, come esempio, la bolla di Innocenzo III al vescovo di Foligno, segnalata sopra alla nota 1 della p. 302, in cui viene confermato tale diritto.

(ma non sempre) all'ordinamento canonico delle fondazioni religiose. Le conferme papali erano relativamente poche rispetto al numero delle fondazioni religiose locali approvate dai soli vescovi, di cui conosciamo alcuni esempi anche durante il pontificato di Innocenzo III: il più importante è quello dei carmelitani, approvati verso il 1209 da Alberto patriarca di Gerusalemme ed in virtù di tale approvazione riconosciuti poi da Onorio III quale una « religione approvata ».[1]

La costituzione del Concilio manteneva la competenza dei vescovi in materia di approvazioni di comunità religiose, ma poneva fine alla libertà sino allora goduta, imponendo loro l'obbligo di esaminare le nuove fondazioni e di dare ad esse un ordinamento canonico ed una disciplina, assunti tra quelli delle congregazioni monastiche, canonicali o militari-ospedaliere sino a quel momento approvate dall'autorità locale o dalla Sede apostolica. Compito gravoso, che i vescovi non furono in grado di assolvere pienamente dopo il IV concilio lateranense, tanto che più tardi il cronista fra Salimbene

1. Ambrosius a S. Teresia, *Untersuchungen über die Karmeliter-Regel, Verfasser, Abfassungszeit, Quellen und Bestätigung*, « Ephemerides Carmeliticae », II (1948), 17-49. L'Ordine fu confermato il 30 gennaio 1226 da Onorio III, il quale espressamente ricorda l'approvazione data dal patriarca di Gerusalemme prima del IV concilio lateranense: « Vivendi normam, a bonae memoriae Hierosolymitano patriarca editam, quam ante generalem concilium vos dicitis humiliter suscepisse, in posterum vos et successores vestri . . . observetis » (*Bullarium Carmel.* I, p. 1). Non risulta da questa conferma di Onorio III, né dal testo dell'approvazione del patriarca (riportata in una successiva bolla di Innocenzo IV), che Alberto concedesse quell'approvazione in virtù dei suoi poteri di legato papale, bensì compì quell'atto in virtù della sua giurisdizione episcopale. Ricordo anche il caso (che però è diverso) dell'Ordine di Val-des-Ecoliers (diocesi di Langres), iniziato verso il 1201 per opera di un gruppo di maestri e scolari dell'Università di Parigi, che nel 1212 ricevette una implicita approvazione dal vescovo diocesano, Guglielmo, il quale concesse loro una cappella e delle proprietà, poi nel settembre 1215 l'approvazione formale, assumendo quella comunità religiosa la Regola di S. Agostino e la istituzione di S. Vittore di Parigi: v. *Gallia christiana*, IV, Parisiis 1728, instr. 199, n. XCIII e XCIV. Innocenzo III non ebbe parte in questa approvazione episcopale e la fondazione di Val-des-Ecoliers si sviluppò in congregazione, confermata da Onorio III nel 1219: *ibidem*, 202, n. XCVII.

accusò i vescovi stessi di negligenza nella esecuzione di questa norma emanata dal Concilio del 1215.[1]

Anche per la Curia papale si ponevano limiti, proibendo di non riconoscere, d'ora in poi, « nuove religioni ». Innocenzo III ne doveva essere conscio, né certo pensava di sottrarsi ad una disposizione da lui promulgata con l'approvazione del concilio perché fosse una « costituzione generale » normativa per tutta la Chiesa. Sconfessava così l'atteggiamento sino allora seguito oppure si adattava alla nuova proibizione, vinto dalle istanze dei vescovi venuti al concilio? L'analisi sin qui condotta induce ad una diversa conclusione. La disposizione del concilio è certamente nuova rispetto alla precedente legislazione canonica, rigida nella sua formulazione ed anche – bisogna riconoscerlo – negativa nei confronti nello sviluppo dei movimenti religiosi del tempo, che cercavano piuttosto nuove forme. Innocenzo III si era dimostrato più duttile nel suo atteggiamento, ed in alcuni casi aveva dato l'approvazione a comunità religiose che non avevano una propria Regola, né avevano assunto una Regola o una istituzione già approvate.[2] Tuttavia, nel complesso della sua azione di pontefice egli non aveva seguito una linea sostanzialmente diver-

1. « Ista constitutio (si riferisce alla cost. 13 del concilio lateranense) propter praelatorum negligentiam servata non fuit. Immo quicumque vult, imponit sibi caputium et mendicat et gloriatur se religionem novam fecisse. Et ex hoc fit in mundo confusio . . . »: *Chronica*, ed. *MGH*, SS XXXII, p. 22; ed. SCALIA, 31.

2. Così la conferma, data con la lettera del 10 febbraio 1205, alla comunità religiosa sorta a Le Val-les-Choux nella diocesi di Langres, per iniziativa dell'eremita Viard, già certosino: il papa ne aveva ricevuto una descrizione entusiasta dall'arcivescovo eletto di Reims e manifesta la medesima ammirazione per la nuova fondazione, della quale descrive il metodo di vita e le osservanze ascetiche, ma non nella forma canonica di una Regola o di istituzioni, e ne dà la conferma richiamandosi all'approvazione data dal vescovo diocesano: « . . . Specialiter autem ordinem ipsum (è il modo di vita religioso), provida deliberatione de assensu episcopi diocesani statutum, auctoritate apostolica confirmamus »: *PL* 215, 531-532. Sulla istituzione v. A. MANRIQUE, *Annales Cistercenses*, III, Lione 1649, 478-479 (che però la confonde con Val-des-Ecoliers) e COTTINEAU, *Répertoire . . .*, II, 3257, con bibliografia. In secondo luogo ricordo il riconoscimento dell'*Ordo S. Guillelmi*, cioè degli eremiti fondati da Guglielmo di Malavalle in Toscana, il Santo di cui Innocenzo III

sa e contrastante con la cost. 13, che riflette piuttosto un aspetto della sua azione. In esso, infatti, viene sancito il principio, da lui sempre seguito, che l'ordinamento dei religiosi deve essere approvato, ed eventualmente modificato, dalle autorità ecclesiastiche ed in specie deve essere oggetto di esame e di esplicita approvazione il loro regolamento e la loro disciplina. Egli aveva enunciato quel principio nella lettera del dicembre 1200 per gli Umiliati, riservandosi di correggere le proposte che sarebbero state a lui presentate, e la soluzione da lui data dimostra come fosse intervenuta e avesse trionfato la preoccupazione di non creare una nuova forma di « religione », bensì di adattare i gruppi dei chierici e dei laici viventi in comune alle forme tradizionali dei canonici regolari e degli ordini ospedalieri, rinunciando invece alla prima idea di elevare anche i coniugati al grado di *regulares*. Non siamo ancora alle prescrizioni della cost. 13, perché al primo ed al secondo ramo non si impose una preesistente Regola ed « istituzione », tuttavia non avrebbe molto cambiato l'ordinamento giuridico ad essi dato da Innocenzo III l'obbligo di seguire la Regola di S. Agostino, ormai implicita nell'*ordo canonicus*. Il riferimento ad una precedente Regola o istituzione è poi esplicito negli statuti dati agli ospedalieri di S. Spirito in Sassia a Roma ed a quelli di S. Marco di Mantova, così come si menziona la regola di S. Benedetto nell'approvazione degli statuti dei Florensi. In questi casi appare evidente come Innocenzo III intendesse l'obbligo di prendere una Regola e una « istituzione », imposto alle nuove comunità religiose: gli ospedalieri di Mantova, come i monaci Florensi, rimanevano

aveva autorizzato la continuazione del culto nel 1202. Il riconoscimento del loro tipo di vita monastica è contenuto, implicito, nella lettera del 21 maggio 1211, diretta « Dilectis filiis priori et fratribus S. Antonii in Ardinguesca ordinis S. Guillelmi » (testo in L. Torelli, *Secoli Agostiniani*, iv, Bologna 1675, 201). Onorio III, facendo un passo avanti, chiamò il loro *ordo*, riconosciuto da Innocenzo III, *regula beati Guillelmi*, elevandola al grado di una Regola riconosciuta prima del concilio: Reg. Vat. 13, f. 57, l. 9, ep. 310; regesto in Pressutti, ii, 334, n. 5468. Le fondazioni eremitiche di S. Guglielmo si svilupparono in un vero Ordine, diffuso in Toscana ed in Europa: K. Elm, *Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens*, Köln-Graz 1962.

indipendenti di fronte alle congregazioni rispettivamente canonicali e monastiche di cui accettavano la Regola e l'« istituzione », conservandosi intatte le specifiche finalità e caratteristiche date alle nuove congregazioni dai loro fondatori. Quanto poi alle approvazioni concesse alle comunità formate da Durando e da Bernardo Primo, troviamo una conferma indiretta del programma di Innocenzo III di non allargare il numero delle « religioni » nel fatto che non diede ad esse il riconoscimento canonico, bensì le pose nel rango delle associazioni di chierici e laici viventi in comune sotto la vigilanza del vescovo diocesano e rette internamente da un ordinamento che ne assicurava la disciplina, senza avere né una Regola né una « istituzione ». Innocenzo III favorì quelle comunità e le difese contro i sospetti e le accuse dei vescovi, non solo perché voleva mantenere nell'ortodossia quei convertiti, ma anche perché quella organizzazione più libera rispetto agli schemi tradizionali delle « religioni », e ancor più il loro programma di predicazione, corrispondeva alle idee e alle direttive cui aveva ispirato il proprio governo della Chiesa. Anche l'approvazione della regola di S. Francesco, concessa nella forma meno impegnativa della conferma senza bolla, fu accordata soprattutto in considerazione del programma di predicazione evangelica annunciato dai poveri di Assisi e fatto approvare dal papa in concistoro.[1]

1. Tres Socii, c. 52, 737: « . . . Et sic (papa) amplexatus est eum et regulam quam scripserat approbavit. Dedit etiam sibi licentiam praedicandi ubique poenitentiam ac fratribus suis, ita tamen quod, qui praedicaturi erant, licentiam a beato Francisco obtinerent. Et idem postea in concistorio approbabant ». In virtù di questa concessione S. Francesco ed i suoi compagni predicavano *auctoritate apostolica* (v. sopra p. 304). La cosa è da mettere meglio in luce sia per i poveri di Assisi che per i gruppi di Durando e di Bernardo Primo.

Non ho considerato, nella mia esposizione, il *privilegium paupertatis* di S. Chiara. La concessione, oggi comunemente attribuita ad Innocenzo III, approvava il « proposito » di rinunciare anche alla proprietà collettiva del monastero, sancendo che la comunità femminile di Assisi non poteva essere « costretta » a ricevere possesioni: v. testo e studio in E. Grau, *Das 'Privilegium paupertatis' Innozenz' III.*, « Franziskanische Studien », 31 (1949), 337-349. Innocenzo III accolse volentieri la richiesta di S. Chiara, perché egli stesso

Nel caso di S. Francesco, Innocenzo III si accorse che non era possibile ridurre i poveri di Assisi e la loro predicazione alla categoria delle congregazioni di predicatori diocesani, perciò li approvò come religiosi, prendendoli sotto la sua diretta vigilanza: ma negli altri casi mantenne la distinzione, cui si attenne durante il suo pontificato e che gli permise di accogliere e di inquadrare nell'ordinamento canonico i nuovi movimenti religiosi del suo tempo. Essa trovò uno sviluppo, ed un inquadramento, in un'altra costituzione del concilio, la decima, dove si stabilisce che in ogni diocesi il vescovo costituisca un gruppo di predicatori, tratti dai capitoli delle cattedrali e delle altre chiese « conventuali », i quali dovevano esercitare il ministero della predicazione in tutto il territorio della diocesi stessa, a nome del vescovo e quali suoi rappresentanti (*vice ipsorum*) in quell'ufficio suo proprio ed essenziale ed in altri compiti pastorali.[1] Questi gruppi diocesani di predicatori avevano alcuni aspetti e caratteristiche dei religiosi e si distinguevano dal resto del clero diocesano per il loro superiore genere di vita (« potentes in opere et sermone » secondo una frase biblica) e per la loro superiore finalità; tuttavia non erano, né dovevano divenire dei *religiosi*, bensì se ne distingue-

amava l'ideale della povertà, inculcato ai predicatori contro gli Albigesi ed in Livonia, e particolarmente ribadito per i religiosi nella bolla di riforma del monastero di Subiaco. Il « proposito » di S. Chiara andava oltre e rappresentava una novità per una comunità religiosa, non era però un voto alla pari dei tre voti monastici e non implicava l'approvazione di una Regola e neppure di una « istituzione » delle povere di Assisi, perciò non rientrava nella proibizione del can. 13. Il documento papale, diretto alla Santa e alle sue consorelle, le designa con il termine canonico « regularem vitam professis », indicando una comunità femminile di tipo monastico o canonicale. Tale formula è da porre in relazione con il fatto che S. Chiara era stata in precedenza indotta dallo stesso S. Francesco a prendere il nome ed il titolo di abadessa, per cui la comunità di S. Chiara veniva inquadrata nell'ordinamento monastico assumendo la Regola di S. Benedetto. Rimando allo studio di L. Hardick, *Zur Chronologie im Leben der hl. Klara*, « Franziskanische Studien », 35 (1953), 174-210: non condivido però l'ipotesi che l'assunzione del titolo di abadessa sia da porre necessariamente dopo il IV concilio lateranense, in conseguenza della cost. 13, poiché anche prima era inculcato dalla Curia di Innocenzo III il principio di prendere una Regola già approvata.

1. Mansi, XXII, 998-999; *Conciliorum oecum. decreta*, 215-216.

vano per la mancanza di una sede e vita comune (rimanevano infatti canonici delle rispettive chiese) e di una propria struttura, dipendendo direttamente dal vescovo, che ne era il capo e che sostituivano nel suo ministero pastorale, non solo della predicazione, ma anche della confessione e di tutto quello che riguardava la *salus animarum*.[1] Vicine e complementari, le due costituzioni del IV concilio lateranense rispondevano al programma innocenziano di promuovere la vita religiosa nella Chiesa, adottandola in diverse strutture, che garantissero la fedeltà alle forme del diritto canonico ed insieme una libertà di movimento e di sviluppo. In pratica, sia l'una che l'altra non ebbero l'efficacia e la durata che Innocenzo III si attendeva, poiché dopo il concilio non si costituirono nelle diocesi le comunità di clero consacrato alla predicazione ed al ministero previste dalla cost. 10, e nonostante la proibizione

1. La costituzione si inquadra in tutta l'azione svolta da Innocenzo III durante il suo pontificato a favore della predicazione, nella forma evangelica della povertà e della testimonianza delle opere. Più da vicino, segue le norme già impartite in due concili regionali tenuti in Francia sotto la presidenza di suoi legati, quello di Avignone del 1209 e quello di Parigi del 1212 o 1213, nei quali si raccomandava ai vescovi di compiere il loro ufficio della predicazione, o almeno di farlo compiere da altre persone « oneste e discrete »; inoltre c'era il recente modello della comunità di predicatori costituita a Tolosa da S. Domenico ed approvata dal vescovo Folco nel giugno 1215, conosciuta dal papa alla vigilia del concilio (v. sopra ed in genere Vicaire, *Histoire de Saint Dominique*, I, 335-358). Tuttavia la nuova istituzione di predicatori diocesani, delineata nella cost. 10 del IV concilio lateranense, presenta una visione più larga, con una coscienza chiara di tutti i compiti pastorali di una diocesi, che si vuole siano affrontati insieme dal vescovo e dalla parte migliore del clero diocesano in stretta unione con lui. C'è l'idea antica del presbiterio, che sta intorno al vescovo e presta il proprio servizio come suo esecutore: bisognerebbe studiare sino a che punto tale antica concezione fosse presente al principio del sec. XIII e se abbia in qualche modo influito nella genesi di questa costituzione del IV concilio lateranense ed in altri decreti. La tradizione della *cura pastoralis* era viva ed era particolarmente sentita da Innocenzo III: ne può essere un esempio il fatto che quando venne a Roma nel 1203 l'abate Teoderico con il capo della Livonia, il papa gli diede da portare in dono al vescovo Alberto un manoscritto contenente le opere di S. Gregorio papa, che rappresentava l'ideale del ministero episcopale concepito come cura delle anime: v. *Heinrici Chronicon Livoniae*, 21.

della cost. 13 sorsero nuove « religioni », approvate dai suoi successori.

Non si può, tuttavia, parlare di insuccesso, né giudicare le costituzioni del IV concilio lateranense sui religiosi come inadeguate ai tempi e sorde alle nuove istanze, che già operavano nella Chiesa e produrranno la grande fioritura di vita religiosa del sec. XIII. Certo i portatori dei nuovi fermenti di vita non ebbero parte al concilio, composto di vescovi e di abati di monasteri tradizionali, ma nell'assemblea non mancava tra i vescovi chi fosse sensibile alle loro idee, ed Innocenzo III, che dirigeva il concilio, aveva avuto con loro rapporti personali e li aveva favoriti. La rigida disposizione della costituzione *Ne nimia* in definitiva, se si guarda bene, riuscì a loro vantaggio, perché disciplinò le forme della vita religiosa, frenando la indiscriminata varietà e moltiplicazione, che aveva caratterizzato il sec. XII, ed impedendo le formazioni effimere e locali. D'ora in poi non c'era spazio nella Chiesa che per le grandi e stabili istituzioni religiose, quelle che avevano una Regola o una istituzione approvata, e verso di esse il concilio volle incanalare le nuove fondazioni. In tal modo favorì, sia pure indirettamente, la espansione degli Ordini mendicanti, i quali ebbero a giovarsi grandemente anche del principio, posto a base di tutta la legislazione di Innocenzo III e del concilio sui religiosi, che spetta alla Chiesa, ed in particolare al papa come suo supremo organo, giudicare le iniziative religiose suscitate da fondatori ed approvare le loro Regole, mettendole al servizio della Chiesa.

APPENDICE

I

1203, febbraio 15. Innocenzo III scrive al vescovo di Città di Castello, al priore di Camaldoli e al priore di S. Frediano di Lucca perché convochino e presiedano il capitolo di Perugia per i monasteri esenti della Toscana, Marche e Ducato di Spoleto. Reg. Vat. 5, f. 69-70; *PL* 214, 1173-1174. Il testo è stato confrontato con la bolla originale inviata al priore di Camaldoli, in data 14 febbraio 1203, di cui riporto le varianti a piè di pagina: Firenze, Archivio di Stato, Diplomatico, Camaldoli 15 febbraio 1203.

... episcopo Castellano,[1] ... Camaldulensi et Sancti Fridiani prioribus.

Tacti sumus dolore cordis intrinsecus et gravi merore turbati quod, sicut multorum relatione didicimus et ipsa rerum evidentia manifestat, monasteria per Tusciam, Marchiam et ducatum Spoletanum constituta, nullo medio ad Romanam ecclesiam pertinentia, que, sicut esse noscuntur specialius apostolica protectione munita, sic esse deberent in observantia regularis ordinis potiora, usque adeo sunt peccatis exigentibus deformata et in spiritualibus et in temporalibus diminuta, quod iam eis multo deterius esse videtur que gaudere poterant speciali privilegio libertatis, quam illis monasteriis que archiepiscopis vel episcopis lege noscuntur diocesana subiecta. In quo siquidem apostolice sedi a multis detrahitur quod ad reformationem et correctionem abbatum et conventuum monasteriorum ipsorum extitit hactenus ultra quam debuerit negligens et remissa.

Volentes autem, prout ex suscepte tenemur amministrationis officio, reformationi monasteriorum ipsorum sollicitius imminere quorum curam debemus gerere specialem, cum fratribus nostris deliberantes diutius ut viam ad hoc possemus eligere meliorem, cum per legatos a nostro latere destinatos abbates et conventus ipsos nequeamus annis singulis visitare, taliter duximus statuendum quod hoc anno apud Perusium abbates monasteriorum ipso-

1. Per questo vescovo, come per tutti gli altri personaggi ricordati in questo testo, v. sopra a p. 238 e relative note.

rum singuli cum uno vel duobus tantum monachis et quinque dumtaxat equitaturis, ne monasteria in multarum personarum et equitaturarum numero immoderatis graventur expensis, convenientes in unum coram vobis, quos in capitulo vice nostra volumus residere, per quos etiam illos ad capitulum statuto termine convocari mandamus, de reformatione religionis et ordinis studiose pertractent, et per vos vice nostra fungentes visitatores eligantur idonei, qui ad singula monasteria personaliter accedentes, que in ipsis circa temporalia et spiritualia corrigenda et reformanda cognoverint, tam in capite quam in membris regulariter appellatione remota corrigant et reforment, contradictores regulari districtione, sublato appellationis obstaculo, punientes.

Ipsi autem visitatores, cum ad monasteria predicta causa visitationis accesserint, quaternarium equitaturarum numerum non excedant, ne de ipsorum presentia propter expensarum gravamen monasteria lesionem incurrant, per quos ipsa speramus et cupimus in spiritualibus et temporalibus reformari.

Si vero datum desuper fuerit ut per hoc sollemne capitulum, quod cum deliberatione dignoscimur statuisse, monasteria illa proficiant, singulis annis in diversis locis et sub diversis personis, que debeant in capitulo presidere, precipiemus capitulum celebrari, taliter auctore Domino providere volentes, quod per statum nostrum monasteriis vel abbatibus nullum prorsus in libertate sua preiudicium generetur.

Unde nos predictis abbatibus et conventibus per scripta nostra districte precipiendo mandavimus, ut abbates ipsi statuto loco et die, iuxta quod precipimus, convenire procurent et sic auctore Domino efficaciter in nostri executione mandati procedant, quod ipsis ad animarum salutem proficiat et per sollicitudinem suam monasteria sibi commissa valeant in melius reformari, nec nos negligentiam suam cogamur de cetero apostolica severitate punire.

Quocirca discretioni vestre per apostolica scripta mandamus atque precipimus quatenus mandatum apostolicum, sicut de vestra discretione confidimus, iuxta que premisimus diligenter et efficaciter studeatis implere. Quod autem per vos et visitatores fuerit ordinatum, quandocius fieri potest nobis volumus et precipimus intimari.

Quod si non omnes etc. duo vestrum etc.

Datum Laterani, xv Kal. Martii anno v.

Scriptum est super hoc: Universis abbatibus et conventibus per Tusciam, Marchiam et Ducatum Spoletanum constitutis, ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentibus: Tacti sumus dolore cordis etc. ut supra in eumdem fere modum, usque punire.

Item scriptum est super hoc iuxta premissam formam: ... Atrebatensi et Parisiensi episcopis et ... Sancti Columbe Senonensis et ... Sancti Victoris Senonensis abbatibus, et quod conveniant pro facto ipso apud Parisius; scriptum est universis abbatibus per Remensem et Senonensem provincias constitutis ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentibus.

Item scriptum est ut supra: ... Bituricensi Archiepiscopo et ... de Silva et ... de Corona abbatibus pro universis abbatibus et conventibus per Biturecensem et Burdigalensem provincias et Aniciensem diocesim constitutis ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentibus; et conventus fiat apud Lemovicas.

Item ut supra: ... Eliensi et ... Dunehensi episcopis et ... abbati Sancti Edmundi pro universis abbatibus et conventibus in Anglia constitutis, ad Romanam ecclesiam nullo modo pertinentibus; et conventus fiat apud Londinias.

Item ... Cabilonensi episcopo et ... abbati Cluniacensi, pro universis abbatibus et conventibus per Lugdunensem provinciam constitutis, ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentibus; et conventus fiat apud Cluniacum. Quod si non ambo, alter vester etc.

Item ... episcopo Vercellensi ... abbati Sancti Proculi et ... preposito Mortariense, pro universis abbatibus et conventibus per Mediolanensem et Ravennatensem et Januensem provincias et Ferrariensem, Placentinam et Papiensem dioceses constitutis, ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentibus; et conventus fiat apud Placentiam. Quod si non omnes etc. tu frater episcope cum eorum altero etc.

2

1203, ottobre 2. Relazione della partecipazione dell'abate di S. Gregorio in Conca (Rimini) al capitolo monastico di Perugia: Rimini. Biblioteca Civica « Gambalunga », Pergamene, all'a. 1203, n. 22. Originale [A].

1 † In nomine Domini, amen. Ab incarnatione eius sunt anni millesimi cc. tertii, indictione. vi., die secundo introeunte mense octobris, tempore domini pape Innocentii, nemine imperio Romano imperante.

5 Cum ex apostolica auctoritate venerabiles patres episcopus Rai(nerius) videlicet Castellanus et donnus Martinus (*a*) Camaldulensis atque donnus Iohannes sancti Frediani priores monasteria exempta et ad Ecclesiam Romanam nullo (*b*) medio pertinentia de reformatione et correctione eorumdem monasteriorum tractaturi, 10 monasterium Sancti Gregorii in Conca de comitatu Ariminensi inter cetera monasteria exempta et donnum Petrum abbatem aut nuncium suum ap(ud) Peruscium venire citarunt. Ad quem terminum predictus donnus Petrus abbas cum fratribus venit et in concilio a predictis legatis pro exempto (*c*) fuit receptus et in 15 capitulo sine contradictione palam quemammodum alii abbates resedit et stetit pro exempto, donec capitulum celebratum fuit. Eadem capitula reformationis et correctionis monastici ordinis exenpti iuxta regulam sancti Benedicti quemammodum et ceteris abbatibus exe(m)ptis a prefatis legatis fuerunt sibi tradita et (*d*) 20 idem visitatores deputati.

Hoc actum est in ecclesia maiore Perusine civitatis,[1] coram predictis legatis et abbate Valleunbrose[2] et abbate Saxivivi[3] et abbate Sancti Paulii Pisis[4] et insolis, abbate insole Gorgonis,[5] abbate Sancti Michaelis Orticarie,[6] abbate Sancti Michaelis Ver-

(*a*) Joh(anne)s *depennato e aggiunto nell'interlinea dalla stessa mano* Ma(r)tin(u)s *A*.

(*b*) nollo *in A*.

(*c*) Exepto *A*.

(*d*) *La* t *corretta su altra lettera A*.

1. È la chiesa cattedrale di Perugia, intitolata a S. Lorenzo, espressamente ricordata alla fine del documento: Kehr, *Italia pontificia*, iv, Umbria, Berolini 1909, 63.

2. Abate Benigno di Vallombrosa: v. sopra p. 239.

3. Abate Nicola di Sassovivo: v. p. 239.

4. Monastero di S. Paolo in Cinzica a ripa d'Arno: Kehr, *Italia pontificia*, iii, *Etruria*, Berolini 1908, 354; Cottineau, *Répertoire* . . ., ii, 2289.

5. Abate Alberto del monastero di S. Maria e S. Gorgonio dell'isola di Gorgona: Kehr, *Italia pontificia*, iii, 381; Cottineau, *Répertoire*, i, 1302.

6. Monastero di S. Michele di Orticaja (Pisa): Kehr, *Italia pontificia*, iii, 364; Cottineau, *Répertoire*, ii, 2147.

25 ruce,[1] abbate Sancti Salvatoris Collinarie,[2] abbate Manscii,[3] abbate de Popolinia,[4] abbate Aquevive,[5] abbate Fangii,[6] abbate Albarese,[7] abbate Sancti Antimi,[8] abbate Insole,[9] abbate Sancti Michaelis de Guaimo (?),[10] abbate Sexi,[11] abbate Sancti Ponziani de Lucca,[12] abbate Sancte Marie Florentie,[13] abbate Sponge,[14] donno Iohanne Sancti Michaelis Veruce Pisarum,[15] priore Sancti Eri-
30

1. Monastero benedettino di S. Maria e S. Michele della Verruca presso Pisa: KEHR, *Italia pontificia*, III, 365; *Liber censuum*, II, 111 e I, 74, 244; PFAFF, *Der Liber censuum*, 92, n. 135; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 3347.

2. Non ho potuto individuare questo monastero, certamente toscano dal contesto.

3. Monastero esente di S. Maria di Masio (Volterra): KEHR, *Italia pontifiicia*, III, 294.

4. Monastero di S. Salvatore e S. Quirico di Populonia (Massa Marittima): KEHR, *Italia pontificia*, III, 272; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 1784.

5. Monastero benedettino di S. Pietro di Aqua Viva (Massa Marittima): KEHR, *Italia pontificia*, III, 274; *Liber censuum*, II, 110 e I, 73; PFAFF, *Der Liber censuum*, 93, n. 146; COTTINEAU, *Répertoire*, I, 129.

6. Monastero benedettino di S. Pancrazio del Fango (latinizzato *de Luto*) diocesi di Grosseto: KEHR, *Italia pontificia*, III, 264; *Liber censuum*, II, 110 e I, 57; PFAFF, *Del Liber censuum*, 88, n. 90; COTTINEAU, *Répertoire*, I, 1104.

7. Monastero di S. Maria e S. Benedetto di Albarese (Soana): KEHR, *Italia pontificia*, III, 255; COTTINEAU, *Répertoire*, I, 46.

8. Monastero di S. Antimo e S. Sebastiano (Chiusi): KEHR, *Italia pontificia*, III, 247; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 2593.

9. Monastero benedettino di S. Salvatore di Isola (abbazia all'Isola, Volterra): KEHR, *Italia pontificia*, III, 309-310; *Liber censuum*, II, 111 e I, 61; PFAFF, *Der Liber censuum*, 89, n. 100; COTTINEAU, *Répertoire*, I, 1467.

10. Il testo permette una duplice lettura: *de Guaimo* e *de Gudimo*. Nel primo caso, che sembra doversi preferire perché la *d* è scritta in modo diverso, è probabile che si tratti del monastero esente di S. Michele di Guamo (Lucca), testimoniato nelle *Rationes decimarum*: v. P. GUIDI, *Tuscia. I. La decima degli anni 1274-1280*, Città del Vaticano 1932, p. 207, n. 4208.

11. Monastero benedettino di S. Salvatore e S. Salviano di Sesto presso Lucca: KEHR, *Italia pontificia*, III, 457; *Liber censuum*, II, 111 e I, 67, 244, v. anche I, 347; PFAFF, *Der Liber censuum*, 91, n. 124.

12. Monastero benedettino di S. Ponziano di Lucca: KEHR, *Italia pontificia*, III, 444; *Liber censuum*, II, 111 e I, 68; PFAFF, *Der Liber censuum*, 91, n. 129; COTTINEAU, *Répertoire*, I, 1673.

13. Monastero di S. Maria di Firenze (la Badia): KEHR, *Italia pontificia*, III, 26; COTTINEAU, *Répertoire*, I, 1158.

14. Monastero di S. Salvatore di Spugna (Colle Val d'Elsa): KEHR, *Italia pontificia*, III, 308; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 3081.

15. V. sopra alla n. 1. Dall'indicazione risulta che questo monastero mandò al capitolo anche un monaco, oltre l'abate, come era consentito nella bolla papale.

cliani (?) Pisarum,[1] abbate Sancti Petri Pisarum,[2] preposito Sancti Lei Montisferetrani,[3] abbate Sancti Iustini Arnensis,[4] abbate Sancti Pauli Vallispontis,[5] abbate Sancti Salvatoris,[6] abbate Sancti Petri Perusine civitatis,[7] donno Iohanne archipresbitero ecclesie
35 Sancti Laurentii Peruscii [8] et canonicis, scilicet donno Ugone, donno Paulo, donno Bono, donno Armanno, donno Carsedonio, priore Sancti Florentii,[9] et legistis, scilicet Bolognino, Hominedeo, Ugolino et ceteris existentibus in capitulo et coram magistro Bernardo et domino Ugone monacis Sancti Gaudentii,[10]

1. La lettura del testo è chiara, ma non risulta un monastero di S. Eracliano a Pisa. Si possono fare due ipotesi: o che lo scrittore abbia scritto erroneamente *Eracliani* invece di *Fridiani*, nel quale caso si tratterebbe del monastero di S. Martino e S. Frediano di Pisa (KEHR, *Italia pontificia*, III, 346; COTTINEAU, *Répertoire*, II, n. 2288); oppure si può pensare a S. Ericlano di Pesaro, chiesa che risulta esente nel *Liber censuum*, I, 89, per un errore di scrittura da *Pisauri* a *Pisar.*(*um*).

2. Sotto il titolo di Pietro c'era a Pisa la chiesa detta di S. Pietro in Vincoli, fuori città lungo il fiume Arno, che era tenuta da canonici regolari (KEHR, *Italia pontificia*, III, 348-349; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 2289). Se l'attribuzione è esatta, sarebbe un caso di partecipazione anche di canoniche regolari al capitolo monastico di Perugia.

3. Monastero di S. Leo di Montefeltro: KEHR, *Italia pontificia*, IV, 228-229; *Liber censuum*, I, 351; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 1940-1941.

4. Monastero di S. Giustino di Castel d'Arno, presso Perugia, benedettino: KEHR, *Italia pontificia*. IV, 79; PFAFF, *Der Liber censuum*, 94, n. 169. Gregorio IX lo concesse poi ai Templari, perché decaduto materialmente e spiritualmente; COTTINEAU, *Répertoire*, I, 618.

5. Monastero di S. Paolo di Val di Ponte, presso Perugia: KEHR, *Italia pontificia*, IV, 77-78; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 3261.

6. Monastero di S. Salvatore di Monte Acuto (Perugia), Camaldolese: KEHR, *Italia pontificia*, IV, 74-75. V. anche quanto ho detto nel primo studio di questo volume, a proposito della controversia con il priorato della SS. Trinità di Preggio: p. 48, n. 1; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 1910.

7. Monastero di S. Pietro di Perugia, benedettino: KEHR, *Italia pontificia*, IV, 65-66; COTTINEAU, II, 2225. Su questa importante abbazia v. la recente pubblicazione degli Atti del « Convegno storico per il millennio dell'abbazia di S. Pietro di Perugia », pubblicati nel « Bollettino della Deputazione di storia patria per l'Umbria », vol. 64, fasc. 2 (1968). V. anche T. LECCISOTTI-C. TABARELLI, *Le carte dell'archivio di S. Pietro di Perugia*, I, Milano 1956.

8. È la cattedrale di Perugia, ricordata all'inizio.

9. Chiesa di S. Fiorenzo a Porta Sole di Perugia, che aveva a capo un priore: v. P. SELLA, *Rationes decimarum . . . Umbria*, I, Città del Vaticano 1942, 43, n. 898; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 2254.

10. Il titolo di S. Gaudenzio apparteneva a parecchi monasteri delle regioni interessate: data la precisione con cui l'autore della narrazione ricorda

40 EGO ORAtor notarius sacri palatii in predicto capitulo interfui, vidi et audivi, manu mea subscripsi atque autenticavi.

(S) Ego Rainerius imperialis aule notarius interfui et hec omnia coram me acta fuere et mea manu propria subscripsi et autenticavi.

3

1201, aprile 19. Innocenzo III invita i religiosi e monaci che operano nella Livonia ad unificarsi sotto un unico « proposito » ed abito; dà poi direttive circa il modo di comportarsi in quella nuova comunità cristiana circa i gradi di parentela ed affinità proibiti dal diritto canonico e circa l'amministrazione della penitenza. Stoccolma, Archivio di Stato, 6. Pubblicata, con la data del 1199, in BUNGE, *Liv.-Esth....*, I, 15-18, n. 13. Divisa secondo la materia, è riportata in gran parte in tre decretali (III, 1, 11; IV, 19, 9; V, 38, 8).

1 Innocentius episcopus servus servorum Dei, venerabili fratri A(lberto) Livonensi episcopo et dilectis filiis eis qui cum ipso sunt fratribus salutem et apostolicam benedictionem.

Is qui ecclesiam suam nova sempre prole fecundat, volens hec
5 moderna tempora conformare prioribus et fidem catholicam propagare, predecessoribus vestris et vobis post eos pium ispiravit affectum ut, Livonensem ingressi provinciam, paganis evangelizaretis nomen Domini Ihesu Christi, eorum sequentes exemplum quibus in evangelio legimus esse dictum: « Euntes docete omnes
10 gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti »[1] et de quibus evangelicus sermo subiungit: « Illi autem profecti predicaverunt ubique, Domino cooperante et sermone confirmante sequentibus signis ».[2] Attendens etenim evangelicus ille paterfamilias quod messis est multa, operarii autem pauci,[3] adhuc mittit

questi due monaci, può darsi che fossero i rappresentanti del monastero benedettino di S. Gaudenzio di Rimini, che era un monastero esente: KEHR, *Italia pontificia*, IV, 169 e *Liber censuum*, II, 115 e I, 87, 244; PFAFF, *Der liber censuum*, 95, n. 175; COTTINEAU, *Répertoire*, II, 2467.

1. *Mt* 28, 19.

2. *Mc* 16, 20.

3. *Mt* 9, 37.

operarios in messem suam et in hac quasi undecima hora vinee sue novos deputat vinitores, quorum laborem pari cum primis denario recompensat.[1] Unde cum evangelizandi officium eo assumpseritis inspirante qui facit utraque unum,[2] opportet vos in unitatis et caritatis spiritu ambulare, illorum sequentes exemplum de quibus legitur: « Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una ».[3] Ne igitur si dispar in vobis observantia fuerit et dissimilis habitus apud eos quibus unum evangelium predicatis scandalum suscitetur, priusquam dividatur populus ille novus in partes quam in unam ecclesiam congregetur, cum paratus adhuc sit inimicus homo messi dominice superseminare zizania,[4] discretionem vestram monemus et exhortamur in Dominio et per apostolica vobis scripta mandamus, quatinus eo non obstante quod inter vos monachi sunt et canonici regulares vel alii etiam regularem vitam sub alia districtione professi, omnes pariter in unum vos regulare propositum et honestum habitum, quantum ad hoc spectat officium, conformetis,[5] ne nova ecclesie Livonensis plantatio pie memorie predecessoris tui, frater episcope, sanguine rubricata [6] vel leve in vobis scandalum patiatur per quos radicanda est in fide catholica et fovenda.

Quia [7] vero in matrimoniis contrahendis dispar est ritus eorum a nostro, cum in consaguinitate vel affinitate distinctionem canonicam non attendant et relictas fratrum indistincte sibi consueverunt copulare; ne propter hoc a bono proposito sicut hactenus retrahantur cum nec quidam eorum voluerint credere nisi relictas fratrum eos paterentur retinere nec vos eos nisi tales dimitterent recipere volueritis ad baptisma, propter novitatem et infirmitatem gentis eiusdem concedimus ut matrimoniis contractis cum re-

1. Cfr. *Mt* 20, 9.

2. *Eph.* 2, 14.

3. *Act.* 4, 32.

4. Cfr. *Mt* 13, 25.

5. Qui finisce la prima parte della lettera inserita nelle Decretali (III, 1, 11), che però salta tutto il brano da *volens* (r. 4) *a anima una* (r. 21).

6. Berthold, già abate cistercense di Loccum, vescovo della Livonia dopo Mainardo (1196), ucciso durante la crociata contro i pagani nel luglio 1198: *Heinrici Chronicon*, II, 7.

7. Qui comincia la seconda parte inserita nelle Decretali (IV, 19, 9), che giunge sino a *prohibentes* (r. 46), con omissione delle parole *vero-contrahendis* (r. 35) e del brano *cum in consanguineitate-baptisma* (r. 36-41).

lictis fratrum utantur: si tamen fratribus decedentibus sine prole, ut defuncti semen iuxta legem mosaicam suscitarent,[1] cum talibus
45 contraxerunt, ne tales sibi de cetero postquam ad fidem venerunt copulent prohibentes. Ad hec sancte memorie beati Gregorii pape predecessoris nostri adherentes vestigiis,[2] ne populus Livonensis a bono quod cepit austeriora metuendo recedat ut in quarta et ulterius generatione matrimonio contrahant donec in fide plenius
50 solidentur, cum eis auctoritate apostolica dispensamus. Non ea intentione concedentes hoc ipsis ut, postquam firma radice in fide fuerint solidati, talibus coniungantur. Nam secundum apostoli verbum dicentis: « lac dedi vobis potum non escam »,[3] illis modo non posteris temporibus tenenda concessimus ne, quod
55 absit, exuratur bonum quod adhuc infirma est radice plantatum, sed firmetur potius et usque ad perfectionem fideliter conservetur. Cum autem sacramentum coniugii apud fideles et infideles existat, quemadmodum apostolus protestatur: « Si quis, inquiens, frater infidelem habet uxorem et hec consentit habitare cum eo, non
60 illam dimittat »,[4] et a paganis qui constitutionibus canonicis non artantur: « Quid enim ad nos – secundum eundem apostolum – de hiis qui foris sunt iudicare »,[5] in secundo et tertio gradu quoad eos licite contrahatur in favorem christiane religionis et fidei, a cuius perceptione per uxores deseri se timentes iuri possent facile
65 revocari: fideles in hoc gradu etiam in infidelitate sibi matrimonialiter copulati, libere possunt et licite remanere coniuncti, cum per sacramentum baptismi non solvantur coniugia, sed crimina dimittantur.

Ceterum,[6] cum penitentia non tam secundum quantitatem
70 excessus quam penitentis contritionem et discreti sacerdotis sit arbitrium moderanda, pensata qualitate persone, super fornica-

1. Cfr. *Deuter.* 25, 5.

2. Innocenzo III si riferisce alla risposta data da S. Gregorio al quesito postogli da S. Agostino, dopo la conversione degli anglo-sassoni, sui gradi di parentela proibiti dal diritto canonico: *ep.* XI, 56 a; ed. P. Ewald-L. M. Hartmann, II, 335-336.

3. *I Cor.* 3, 2.

4. *I Cor.* 7, 12.

5. *I Cor.* 5, 12.

6. Qui comincia la terza parte inserita nelle Decretali (V, 38, 8), che giunge sino alla fine della lettera, con un'omissione trascurabile (*ut prediximus* della r. 76).

tione, adulterio, homicidio et aliis criminibus, consideratis circumstantiis omnibus et presertim novitate Livonensis ecclesie, competentem penitentiam deliquentibus iniungatis, prout saluti
75 eorum videritis expedire, apostoli autem vestigiis inherentes dicentis, ut prediximus: « lac dedi vobis non escam », paulatim eos instruatis in fide confessionis formati, orationem dominicam et simbolum ipsos sollicitius edocentes, interim tamen corporis et sanguinis dominici sacramentum, renatis fonte baptismatis,
80 consuetis festivitatibus et in mortis articulo tribuatis.

Datum Laterani, XIII kalendas maii, pontificatus nostri anno quarto.

IV

INNOCENZO III
TEOLOGO DELL'EUCARESTIA

1. Innocenzo III teologo

L'azione dinamica e vastissima, sviluppata in quasi due decenni di pontificato e rivolta a tutti gli avvenimenti ed ai problemi della società ecclesiastica e civile del suo tempo, ha polarizzato l'attenzione degli storici di Innocenzo III, sì che il suo nome viene in genere ricordato nelle storie generali ed in relazione agli eventi in cui ebbe parte. Tale preponderante interesse ha impedito di approfondire e di meglio individuare la personalità del grande pontefice come teologo. Non già che egli venga ignorato dalle storie della teologia (e mi piace ricordare il rilievo a lui dato da due grandi studiosi in questo campo, il De Ghellinck ed il Landgraf), ma ci si è rivolti a singoli punti della sua dottrina, sì che ancora manca una trattazione completa di Innocenzo III teologo, come del resto manca per la sua opera di canonista.[1] Ciò non significa che si debba rivendicare ad Innocenzo III una posizione di primo piano nei due secoli di storia della teologia in mezzo ai quali egli si colloca, poiché non regge il confronto rispetto ad alcuni maestri del sec. XII, come di fronte ai grandi nomi del sec. XIII. Tuttavia, sarebbe un errore di prospettiva misurarlo con questo metro, formale e piuttosto scolastico, poiché il suo rilievo sorge dalla valutazione del tempo e del momento in cui scrisse e dalla influenza che esercitò, contribuendo al pieno svilupparsi della teologia scolastica dei secoli XIII-XV.

1. Un indice di tale carenza si può vedere nella voce *Innocent III* di E. Amann nel *Dictionnaire de théologie catholique*, che tratta quasi esclusivamente dell'azione politica di Innocenzo III. Tuttavia nel medesimo *Dictionnaire* è ampiamente esposta la dottrina eucaristica del papa nella voce *Eucharistie au XII siècle en Occident* di J. De Ghellinck (v, 2, Paris 1924, col. 1266-1267) ed accenni in altre voci. In generale v. A. Fliche - Ch. Thouzellier-Y. Azais, *La cristianità romana (1198-1274)*, trad. it., Torino 1968, 18-22. Scarso rilievo da parte di H. Wolter in *Handbuch der Kirchengeschichte*, iii, 2, Freiburg i. Br. 1968, 173. Per gli scritti di Innocenzo III anteriori al pontificato, v. M. Florin, *Innocenz III. als Schriftsteller und als Papst. Ein Vergleich*, « Zeitschrift für Kirchengeschichte », xlv (1925), 344-357 e M. Maccarrone, *Innocenzo III prima del pontificato*, « Archivio della r. Deputazione romana di storia patria », lxvi (1943), 59-153; accenni in H. Tillmann, *Papst Innocenz III.*, Bonn 1954.

La sua forte personalità di teologo risulta in primo luogo dai vari campi in cui Innocenzo III ha lasciato una propria testimonianza e dalla continuità della sua opera di teologo, iniziata a Roma, quando già era impegnato nel lavoro quotidiano ed assorbente di cardinale di Curia, e proseguita, con amore e sacrificio, durante il pontificato, sin quasi alla vigilia della sua morte. È infatti significativo come l'ultimo suo scritto, l'ampio *Tractatus super septem psalmos poenitentiales,* fosse terminato (come risulta dalla annotazione di alcuni codici) il 10 aprile del 1216,[1] cioè a pochi mesi di distanza dalla morte, e forse fu anche questa fatica letteraria, cui seguì il grande viaggio per l'Italia centrale con la predicazione della crociata decisa dal concilio, che contribuì a logorare la sua forte fibra e alla sua morte immatura (Perugia, 16 luglio 1216).

Innocenzo III ha toccato tutti i campi della teologia, l'ascetica e la morale, la dogmatica e la sacramentaria, la ecclesiologia, la liturgia, l'esegesi biblica. L'apporto è più o meno vasto, né sono in grado, in questa sede, di farne un esame e neppure darne un cenno. Mi fermo sulla sua dottrina eucaristica, la quale è ancora di attualità, menzionata con onore nell'enciclica di Pio XII *Mediator Dei*[2] e che si può considerare una fonte della più recente enciclica *Mysterium Fidei* (1965) di Paolo VI, il quale idealmente si richiama e si unisce al magistero del nostro pontefice, specie alla sua definizione sull'Eucarestia nel IV concilio lateranense. Non sarà una esposizione sistematica ed esauriente, limitandomi ad offrire al-

1. Così il Vat. 699, f. 86 del sec. XIII: anche altri codici dell'opera contengono la medesima indicazione cronologica. L'opera è certamente autentica di Innocenzo III, come già ho accennato nel mio *Innocenzo III prima del pontificato*, p. 112, ed è stato ampiamente confermato, grazie al confronto con gli scritti del papa, nella tesi di laurea del mio alunno Luigi MONTI, *Il « Commentarium in septem psalmos poenitentiales » di Innocenzo III*, Pont. Università Lateranense 1961.

2. Enc. *Mediator Dei*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 39 (1947), p. 554. L'enciclica cita il *De missarum mysteriis*, III, 6 (*PL* 217, 845 D), a proposito del sacrificio eucaristico, offerto non solo dal sacerdote, ma anche da tutti i fedeli.

cuni particolari e notizie di carattere prevalentemente storico, utili ai teologi che affrontano oggi l'alto tema trattato dall'enciclica papale.[1]

Un segno della fama di teologo conquistatasi da Innocenzo III è rappresentato dalla attribuzione a lui fatta di numerose opere in relazione agli argomenti da lui trattati,[2] ed anche tale può essere considerato il titolo di « grande » datogli in un codice contenente la sua maggiore opera teologica, indicando come quel titolo non venisse attribuito soltanto a ragione della sua azione di papa e di politico.[3]

1. Sulla dottrina eucaristica di Innocenzo III, oltre la voce del DE GHELLINCK nel DThC sopra segnalata, esiste un accurato e prezioso studio di G. BARBERO, *La dottrina eucaristica negli scritti di papa Innocenzo III*, Roma 1953, al quale volentieri rimando per una esposizione sistematica. In generale, v. H. JORISSEN, *Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik*, Münster 1965, e B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie. II. Au Moyen Age et à l'époque moderne*, trad. franc., Paris 1966. Ricordo anche, per i numerosi riferimenti, J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia*, trad. it., Torino 1953. V. anche la dissertazione di F. HOLBÖCK, *Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Roma, Pont. Università Gregoriana 1941.

2. L'elenco di queste attribuzioni è assai lungo e sarebbe interessante almeno tentarlo, poiché aiuterebbe a conoscere l'influenza esercitata da Innocenzo III teologo. Come unico esempio porto l'attribuzione della *Summa de sacramentis*, dall'inizio chiamata *Totus homo*, la quale nel cod. Par. Mazar. lat. 983 della fine del sec. XIII è detta: *Summa Innocentii papae*. V. sulla falsa attribuzione U. BETTI, *Summa de sacramentis 'Totus homo'*, Roma 1955, XLIV-XLV.

3. V. le rubriche dei codici del *De missarum mysteriis* di Klosterneuburg e di Graz 1250, dove è chiamato *Innocentius Magnus*. Il titolo di « grande » viene attribuito al nostro papa anche da altri ed in un diverso contesto (v. TILLMANN, *Papst Innocenz III.*, 255, n. 1, che ricorda la testimonianza del decano Alberto di Passau). Esso fa parte dello studio, ancora da compiere sistematicamente, della fama goduta da Innocenzo III nel corso dei secoli. Una raccolta di testimonianze assai interessante si trova in uno scritto, da me scoperto nella Biblioteca nazionale di Lisbona, composto al principio del '700 da un erudito portoghese, il teatino Don Manuel Caetano de SOUSA: *Innocentius tertius Romanus pontifex coelesti civitate donatus triplici dissertatione critico-historico-theologica expositus* (Lisboa, Bibl. Nacional, n. 136). L'autore polemizza contro l'affermazione, attribuita alla beata cistercense Lutgarda di Tongeren, che Innocenzo III si trovasse in Purgatorio per i suoi peccati, ed a tale scopo enumera le testimonianze date a suo favore, incominciando « ex illius doctrina et sapientia ».

2. Il « De missarum mysteriis »: genesi dell'opera

La mia ricerca riguarda principalmente lo scritto che più ampiamente contiene la dottrina eucaristica di questo papa e ne è quasi la espressione: l'opera che comunemente, nelle edizioni e nella letteratura, va sotto il titolo *De sacro altaris mysterio.*[1] Questo titolo, che appare in alcuni manoscritti, è stato scelto, sulla base di alcuni codici, dal primo editore, Materno Cholinus di Colonia (1575) e mantenuto dal Migne, che ne ha riprodotto materialmente la edizione nella *Patrologia latina* (1889), fonte e base di studio per tutti coloro che si sono dedicati all'analisi dell'opera. Non è, tuttavia, il titolo originario, il quale può essere esattamente ristabilito grazie alle testimonianze che ci vengono dallo stesso Innocenzo III e dal suo biografo, confermate dai più antichi codici. L'opera è infatti ricordata nello scritto che immediatamente lo segue, parimenti composto dal card. Lotario prima dell'elevazione al pontificato, cioè il *De quadripartita specie nuptiarum*, e così è indicato il suo titolo: « . . . de quibus pluries egimus – dice l'autore – in libello qui *de missarum mysteriis appellatur* ».[2] Il medesimo titolo viene dato all'opera dall'anonimo biografo di Innocenzo III, che attinge a fonti ufficiali e scrive nei primi anni del suo pontificato: « Fecit enim, ante pontificatum, libros de miseria conditionis humane, et *de missarum mysteriis* et de quadripartita specie nuptiarum ».[3] Questo stesso titolo è poi confermato dai più antichi manoscritti dell'opera, a cominciare dal Vaticano

1. Seguo e cito l'edizione dell'opera nella *Patrologia latina* del MIGNE, vol. 217, 763-916. Però il testo è difettoso e contiene interpolazioni posteriori. Ho già accennato al problema nel mio *Innocenzo III prima del pontificato*, 109 e 112, affrontato direttamente dal BARBERO, che ha confrontato i passi da lui citati con il testo rappresentato da due codici del sec. XIII (Vat. lat. 697 e 698), correggendolo e liberandolo dalle interpolazioni.

2. *PL* 217, 941 A. Già il BARBERO, *La dottrina . . .*, 15 ricorda e valorizza questa e la seguente testimonianza sul titolo dell'opera, ma poi segue la denominazione comune, data dalla *Patrologia latina* del Migne.

3. *PL* 214, c. XVII B.

latino 4925, forse il più antico e risalente alla fine del sec. XII o al principio del XIII.[1]

Bisogna, pertanto, ripristinare l'originario e genuino titolo *De missarum mysteriis*, abbandonando quello corrente « de sacro altaris mysterio » desunto dal Migne. Non si deve però trascurare quel secondo titolo, poiché rivela l'interesse verso l'opera manifestato dai teologi successivi, i quali hanno contribuito a dare e diffondere la nuova denominazione, tratta dall'argomento che loro maggiormente interessava nell'opera stessa, cioè la trattazione eucaristica del quarto libro.

Un esame attento del *De missarum mysteriis* fa meglio comprendere l'evoluzione subita dal titolo ed aiuta a conoscere la genesi dell'opera. Essa appartiene, come testimonia il passo dei *Gesta Innocentii pape III* ora citato, al periodo antecedente il pontificato, la seconda del trittico composto dal cardinale diacono dei SS. Sergio e Bacco. Il biografo del papa nomina l'opera dopo il *De miseria*, e poiché è certamente anteriore al *De quadripartita*, dove viene espressamente ricordata, possiamo dedurre che la collocazione al secondo posto corrisponda alla successione cronologica delle tre opere e pertanto che essa sia stata scritta dopo il *De miseria*. Conclusione importante, che permette di precisare e restringere il tempo in cui Lotario compose il *De missarum mysteriis*, genericamente indicato negli anni che vanno dal ritorno a Roma dopo gli studi a Parigi e a Bologna, sotto il pontificato di Lucio III (1181-1185), e l'elezione a pontefice (8 gennaio 1198). Se infatti Lotario si mise a scriverla dopo aver

1. Il codice, segnalatomi dal compianto e veneratissimo card. Giovanni Mercati, è uno dei codici altempsiani provenienti dalla biblioteca del Sirleto acquistati da Paolo V: v. G. Mercati, *Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana . . .*, Città del Vaticano 1938, 126. È interessante l'*incipit*, che porta il nome dell'autore (Lotario, deformato in *Eleucterio*) senza indicare la successiva dignitá papale: « Incipit liber de missarum misteriis editus ab Eleucterio Sancte Romane Ecclesiae diaconus Cardinalis ». L'amico e maestro Augusto Campana propende ad attribuirlo alla fine del sec. XII o al principio del XIII secolo e alla regione romana; sono antiche le annotazioni ai margini ed ai fianchi (verticalmente), che spesso non sono altro che le rubriche dei capitoli.

terminato la prima sua opera, dobbiamo fissare il tempo della composizione agli anni 1195-1197, poiché il *De miseria* fu terminato, secondo una preziosa indicazione offertaci da un autorevole manoscritto, all'inizio del 1195[1] ed il *De quadripartita* non si può ritardare oltre gli ultimi mesi del 1197. È un periodo di tempo piuttosto breve per scrivere un'opera ampia ed impegnativa che comprende circa centocinquanta colonne del Migne, ma lo stesso autore ne offre una conferma, quando dichiara, nella sua conclusione, di averla preparata *infra breve temporis spatium* ed in mezzo ad altre pressanti occupazioni.[2]

La composizione del *De missarum mysteriis* rivela dunque, nel futuro Innocenzo III, una non comune dote di espressione e di sintesi, capace di astrarsi dal mondo della Curia in cui viveva ed era impegnato, per dedicarsi ad una alta impresa di studio. Ciò aiuta anche a comprendere la ragione per cui l'opera fu scritta. Infatti si distingue dalle altre sue composizioni, per il fatto che manca di una dedica ad un personaggio della Curia, e perciò si deve dedurre che non fu provocata dal desiderio di offrirla ad un influente patrono, come il card. Pietro Galloccia, vescovo di Porto, cui aveva dedicato il *De miseria*, oppure ad un amico, come il presbitero Pietro, che lo sollecitò per il *De quadripartita*.[3] A differenza di quelle due opere, il *De missarum mysteriis* comincia con un prologo che segue il modello del prologo di opere teologiche scolastiche, come quello di due scritti di Abelardo.[4] Il che rivela

1. Ho discusso questa indicazione cronologica nella mia edizione dell'opera: v. M. Maccarrone, *Lotharii cardinalis (Innocentii III) de miseria humane conditionis*, Lucani 1955, XXXVI.

2. « . . . Feci diligenter ut potui, non sufficienter ut volui, presertim cum ex officio tot causarum sim impeditus incursibus, tot negotiorum nexibus irretitus, ut infra breve temporis spatium nec ad meditandum otium, nec ad dictandum quiverim nancisci quietem »: *PL* 217, 913 D-914 CD.

3. Per il *De miseria* rimando all'introduzione della mia edizione, p. XXXVI, per il *De quadripartita* vedi il prologo dell'opera *PL*, 217, 921-922: non si è ancora individuato chi fosse il presbitero Pietro cui l'opera è dedicata, chiamato dal card. Lotario « dilectissime frater » e suo collaboratore.

4. Così comincia il *De missarum mysteriis*: « Tria sunt, in quibus praecipue

l'intenzione di mettersi ad un'opera di teologia, per il gusto della materia che si proponeva di svolgere, non già per incitamento di altri, né per farne omaggio ad alti patroni.

Una spinta interiore, non già una causa esterna, sta dunque alla genesi dell'opera e illumina le intenzioni dell'autore. Egli però subì una profonda evoluzione nel corso della preparazione dell'opera stessa, che venne a mutare l'originaria intenzione e natura, trasformandosi nella sua parte centrale da una trattazione liturgica descrittiva in un vero trattato teologico sul sacramento dell'Eucarestia. La prima intenzione appare chiara sia dal titolo, che dichiara di essere una esposizione della Messa, sia dal prologo e dallo svolgimento dell'opera, in cui si segue e si commenta la Messa papale nelle sue successive parti. Doveva pertanto essere un'opera di liturgia, precisamente l'esposizione delle cerimonie della Messa secondo la celebrazione ed i particolari usi della Messa papale. A Roma esisteva una tradizione liturgica assai radicata, fedele nel conservare e tramandare le proprie consuetudini, che ormai avevano assunto il significato di distintivi e privilegi della Chiesa romana, nella più generale concezione del Primato papale sviluppata a partire dal sec. XI. Lotario era stato educato in questa tradizione e vi si era distinto, tanto che il suo biografo dice, a suo onore, che era « exercitatus in cantilena et psalmodia ».[1] Tale amore, appreso sin dalla fanciullezza, dovette contribuire a farlo attento alle cerimonie papali quando cominciò a prendervi parte come cardinale diacono. Più ancora dovette stimolarlo l'esempio di due colleghi in cardinalato: infatti Albino, cardinale-vescovo di

divina lex consistit . . . » (*PL* 217, 773B), ed Abelardo al principio della *Introductio ad theologiam*, ripetuto nel primo capitolo della *Epitome theologiae christianae*: « Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit . . . » (*PL* 178, 981 C e 1695 A). Naturalmente si tratta di un semplice accostamento, né prova che Abelardo sia l'unica fonte.

1. *PL* 214, XVII A. Il BARBERO (*La dottrina . . .*, 5) pone giustamente in evidenza questa educazione liturgica ricevuta dal giovane Lotario, però mi sembra troppo affermare che in essa debba trovarsi l'origine della sua determinazione a scrivere il *De missarum mysteriis*.

Albano (verso il 1183-1188) e Cencio Camerario, autore del *Liber censuum* (1192) avevano inserito nelle loro opere, di tutt'altro genere, una descrizione delle funzioni liturgiche dell'anno celebrate dal papa stesso.[1] È probabile che questi esempi, vicini ed autorevoli, abbiano contribuito a far nascere l'idea del *De missarum mysteriis*, che ha lo stesso carattere originario di una descrizione della liturgia romana. Ma l'argomento scelto da Lotario è diverso e nuovo rispetto a quello di Albino e Cencio: nuovo come materia, poiché egli si mise a descrivere la Messa celebrata dal papa, non più le cerimonie papali durante l'anno, e nuovo come metodo e come trattazione, non essendo una semplice descrizione da liturgista-cerimoniere, bensì un'opera di studio e di dottrina teologica, quale non si concepiva nella precedente tradizione romana.[2]

Un'analisi dell'opera permette di individuare questa originalità del *De missarum mysteriis* del card. Lotario, il quale anche nella parte più tradizionale, cioè nella descrizione delle cerimonie peculiari della Messa papale, non si limita a riferire le cerimonie attuali, come dice modestamente nel prologo, ma per alcune questioni fece anche delle ricerche storiche, che andavano al di là delle conoscenze degli esperti cerimonieri della Curia.[3] In realtà la tradizione romana diede a

1. Lo scritto liturgico di Albino, ripreso con lo stesso titolo ed ampliato da Cencio, così si intitola: « Ordo Romanus de consuetudinibus et observantiis Romane ecclesie in precipuis sollempnitatibus »: v. ed. L. Duchesne - P. Fabre, *Liber censuum*, II, Paris 1905, 128-133 e I, Paris 1889, 290-311. Albino e Cencio avevano, a loro volta, il precedente di Benedetto, canonico di S. Pietro e del card. Bernardo per il Laterano, che avevano scritto nella prima metà del secolo XII. Sarebbe necessario approfondire lo studio della tradizione romana liturgica del sec. XII ed i suoi rapporti.

2. La contemporaneità, ed insieme l'originalità del *De missarum mysteriis* rispetto all'*Ordo Romanus XII* di Albino e di Cencio è stata segnalata dal Franz, che ha dedicato un ampio esame all'opera di Lotario: A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens*, Freiburg 1902, 453-457.

3. Mi pare interessante sottolineare la prospettiva storica dell'opera di Lotario. Essa viene implicitamente manifestata nel prologo, quando dice di voler descrivere « consuetudinem apostolicae sedis, non illam *quam olim legitur habuisse*, sed eam quam nunc habere dignoscitur . . . » (*PL* 217, 774 D). Nel corso poi della trattazione più volte appare il frutto delle sue

Lotario la ispirazione e lo schema della sua opera, ma non lo spirito ed il metodo, per i quali egli attinse alla scuola di teologia cui si era formato a Parigi. In quell'ambiente scolastico non si trovavano opere simili nella forma e nel contenuto al *De missarum mysteriis*, poiché i teologi parigini non avevano particolare interesse alle trattazioni strettamente liturgico-cerimoniali, come i romani. L'opera che più si avvicina a quella di Lotario è il *Tractatus de sacramento altaris* del cistercense Baldovino di Ford, poi arcivescovo di Canterbury, scritto tra il 1161 ed il 1180, che si può fare entrare in quella scuola, anche se non vi fu direttamente partecipe: ma, pur avendo una parte comune, la spiegazione letterale del Canone della Messa, lo svolgimento è profondamente diverso, e si deve dire che Lotario non conobbe l'opera del cistercense inglese.[1] Le sue fonti e le sue guide sono i maestri che ha conosciuto a Parigi, e questa genuina ispirazione si rivela quando egli giunge alla spiegazione del Canone, nel quale si trovavano i testi e le formule che erano l'oggetto dei problemi dottrinali in discussione nella teologia del tempo. Allora egli abbandona il metodo espositivo seguito sino a quel punto, prende la forma e lo stile della trattazione scolastico-teologica e si rivolge ai maestri ed alle opere della scuola di Parigi, dove sapeva che stava sviluppandosi ed intensificandosi la più aggiornata letteratura sull'argomento. An-

ricerche storiche ed il vaglio della sua critica. Così, a proposito delle particolarità nella Comunione della Messa papale, dice: « Huius rei causam non allegoricam, sed historicam a nonnullis audivi, quam quia *nunquam in authentico scripto potui reperire*, melius reticendam censui quam temere asserendam » (*PL* 217. 911 C). Invece riferisce un altro particolare storico, cioè l'uso del verso alleluiatico, che dice essere stato in uso sino al tempo di papa Damaso e poi ripristinato da S. Gregorio Magno: *PL* 217, 818 D. La notizia è presa da una lettera di S. Gregorio, che Innocenzo III dimostra di aver studiato: *ep.* IX, 26; ed. P. Ewald-L.M. Hartmann, II, Berolini 1893-1899 (rist. anast. 1957). 59. Per la questione sollevata da Lotario, v. Jungmann, *Missarum sollemnia*, I, 348-352.

1. V. la recente edizione, con un inquadramento storico a cura di J. Leclercq, di J. Morson - E. de Solms, *Baudouin de Ford. Le sacrament de l'autel*, 2 voll., Paris 1963 (Sources chrétiennes, 93-94).

che in questa parte si giovò della tradizione romana, attingendo a documenti di archivio, come la lettera di Leone IX nella controversia con i greci sul pane azimo, ma il metodo e la materia della trattazione teologica non poteva prenderli a Roma, dove non esistevano una scuola teologica quale era a Parigi, né adeguate biblioteche teologiche.[1] La stessa attività di Curia, in cui era fortemente impegnato, non gli permetteva di approfondire liberamente le questioni dottrinali teologiche apprese alla scuola di Parigi, sviluppando, piuttosto, la sua inclinazione al diritto ed alle questioni pratiche connesse con quella disciplina. Dobbiamo pertanto concludere come Lotario abbia lavorato alla composizione del *De missarum mysteriis* in condizioni di inferiorità rispetto agli altri trattatisti sul medesimo argomento, tutti maestri che vivevano nel mondo degli studi e della scuola. Vi supplì con la sua intelligenza e prontezza, raccogliendosi in mezzo alle distraenti occupazioni del proprio ufficio in Curia e superando la lontananza dai grandi centri teologici grazie all'acquisto di libri, facile per lui date le sue disponibilità finanziarie quale cardinale, e le molteplici relazioni, antiche e nuove, con uomini di studio. Si può infatti pensare, osservando le fonti abbondanti e recenti del *De missarum mysteriis*, che Lotario si sia procurato personalmente i libri che gli erano necessari, costituendosi una aggiornata biblioteca, che accolse il meglio della teologia del sec. XII sul sacramento dell'Eucarestia. E forse fu precisamente quella dovizia di letteratura teologica, da lui messa insieme, che fece dare alla nuova opera del card. Lotario delle proporzioni non previste e ne mutò

1. Non sono in grado di affrontare il problema della consistenza delle biblioteche romane alla fine del sec. XII e mi limito a queste considerazioni generali, gentilmente comunicatemi dalla Prof. Anneliese Maier. A Roma c'era la biblioteca dell'archivio del Laterano, attestata sino a Onorio III e della quale poi si hanno poche tracce: v. A. Pelzer, *Addenda et emendanda ad Francisi Ehrle historiam Bibliothecae Romanorum Pontificum . . .*, I, Città del Vaticano 1947, 86. Quanto ad una scuola di teologia a Roma, bisognerà attendere i tempi di Innocenzo IV, che fondò nel 1245 lo *Studium Romanae Curiae:* v. R. Creytens, *Le 'Studium Romanae Curiae' et le Maître du Sacré Palais,* « Archivum fratrum praedicatorum », 12 (1942), 5-83.

essenzialmente la struttura divenuta, nella sua parte centrale, una *Summa* sull'Eucarestia. Venne così turbata la linea generale e le sue parti rivelano la diversa origine, creando una certa disuguaglianza di tono, ma in compenso l'opera ne guadagnò grandemente ed acquistò le sue parti migliori, inserite nell'arida descrizione liturgica dei primi libri. Né si deve parlare di fasi successive alla composizione, come ha creduto il Barbèro non bene interpretando una frase della conclusione, ed ora ha ripetuto il Wolter:[1] infatti l'opera mantiene una sua unità di ispirazione, rivelando in ogni suo libro la personalità di Lotario teologo e personaggio della Curia romana, derivando la sua discontinuità piuttosto dalla diversa genesi delle parti e dalla mancanza di una revisione, che avrebbe dato all'opera più sintesi e maggiore chiarezza.

Un'altra, imprevista conseguenza portò lo sviluppo preso dal *De missarum mysteriis*. Lotario infatti, dedicandosi alla nuova opera, cambiò il genere ed il campo di studio cui si era messo iniziando la propria attività letteraria e scrivendo il *De miseria humane conditionis*. Forse possiamo attribuire a tale cambiamento il non aver adempiuto alla promessa, fatta nel prologo di quell'opera, di scrivere un secondo e parallelo trattato, il *De dignitate humane conditionis*, che

1. Alla fine dell'opera Lotario dice: « . . . Quia vero canonem missae *particulatim* exposui, ne quid additum vel transpositum videatur . . . totum continue censui subscribendum » (*PL* 217, 915 A-916 A). L'avverbio *particulatim* si riferisce al canone, riportato successivamente, parte per parte, durante l'esposizione del libro, per cui l'autore credette opportuno di aggiungerlo alla fine integralmente: non si può pertanto dedurne che l'opera stessa sia stata scritta « per parti, separatamente » (Barbero, p. 35). Rimane il problema di questa aggiunta finale del testo del canone, mancante nei migliori manoscritti e da altri collocata al principio dell'opera: probabilmente non faceva parte della redazione originaria, quale era scritta dall'autore, perciò fu tralasciata dai trascrittori. Il Wolter (*Handbuch* . . ., 173), forse in base a questa aggiunta, dice che Innocenzo III da papa ha rielaborata l'opera, e lo stesso avrebbe fatto per il « De quadripartita specie nuptiarum »: non dà però le ragioni di questa sua affermazione, non confermata né dall'esame interno del *De missarum mysteriis*, né dai codici più antichi, come risulta da un esame di quelli esistenti alla Biblioteca Vaticana, il Vat. lat. 4925 (fine XII - principio XIII secolo) ed i Vat. lat. 697 e 698 (sec. XIII).

ne doveva costituire il complemento e la contrapposizione.[1] Sarebbe stato probabilmente uno scritto scolastico, cui non si sentì più attratto dopo che ebbe concepita l'idea di scrivere il *De missarum mysteriis*, argomento che maggiormente stimolava la sua mente e la sua cultura di teologo, e che non gli lasciò più il tempo di occuparsi dell'altra opera annunciata nel *De miseria*.

Sono elementi e dati preziosi per penetrare nella personalità di Innocenzo III, che si formò precisamente negli anni decisivi precedenti immediatamente l'elevazione al pontificato. Non fu infatti, come si credeva, un periodo di isolamento forzato e di inerzia, perché – come egli stesso dice nella conclusione del *De missarum mysteriis* e conferma nelle altre sue opere di quel periodo – si dedicò alla preparazione e composizione dei suoi scritti in mezzo ad una attività di Curia piena ed incalzante, specialmente occupato nelle cause giudiziarie a lui affidate in misura sempre crescente a motivo della sua grande preparazione giuridica e l'acutezza dei suoi giudizi.[2] Forse proprio per questa sua attività letteraria non ricevette incarichi fuori di Roma, oppure rinunciò alle offerte che gli venivano proposte,[3] ma quel severo esercizio intellettuale, cui Lotario volontariamente e senza ambizioni si sottopose, giovò immensamente a far maturare il giovane cardinale di Curia, che divenne, incontrastato, l'uomo più dotto della Roma papale del tempo, passato da una cultura piuttosto passiva, quale quella appresa nelle scuole di Parigi e di Bologna, ad una cosciente e personale elaborazione, sia nel cam-

1. V. *De miseria*, ed. MACCARRONE, p. 2 e prefazione, p. XXXVIII.

2. Ho segnalato (nel mio *Innocenzo III prima del pontificato*, 82, 86-89, 118-122) alcune cause giudiziarie trattate da Lotario, di cui si ha notizia e che poi vennero riprese durante il pontificato: ulteriori e più copiose segnalazioni sono state raccolte dagli editori dei regesti di Innocenzo III.

3. Confermo e completo quanto ho scritto (*Innocenzo III prima del pontificato*, 83-86) sul fittizio « ritiro » o isolamento del card. Lotario durante il pontificato di Celestino III, per il quale v. anche TILLMANN, *Papst Innocenz III.*, 11, e P. ZERBI, *Papato, impero e « respublica christiana » dal 1187 al 1198*, Milano 1955, 139-140 in nota.

po del diritto canonico grazie alla sua attività di giudice nelle importanti e complesse cause da lui trattate come cardinale, sia nel campo della teologia, che grandemente approfondisce ed aggiorna grazie all'esperienza acquisita con il *De missarum mysteriis*. Fu un caso, non comune, di uno sviluppo parallelo nella stessa persona delle due discipline, che cominciavano a specializzarsi e dividersi,[1] contribuendo enormemente all'arricchimento intellettuale e culturale del futuro Innocenzo III.

3. Fonti del « De missarum mysteriis »

Se ora ci avviciniamo, più concretamente, all'opera del card. Lotario, limitandoci alla dottrina eucaristica esposta principalmente nel quarto libro del *De missarum mysteriis*, si presenta in primo luogo il problema delle fonti cui ha attinto l'autore, al fine di inquadrare l'opera stessa nella letteratura eucaristica della fine del sec. XII in cui fu scritta. Il problema è stato posto dal De Ghellinck, che ne ha iniziata la ricerca individuando la fonte costituita dal *De sacramentis* di Ugo di S. Vittore. È stata poi continuata dal Barbèro, benemerito nello studio dell'opera di Lotario, cui si devono aggiungere altri contributi.[2] Ancora tuttavia rimane da esplorare e da precisare, né la presente ricerca si ritiene esauriente e definitiva, non avendo potuto affrontare il campo degli scritti ancora inediti.

Tralascio le fonti remote, rappresentate dagli scritti dei Padri e degli autori sino alla metà del sec. XII, ricordando solo Floro di Lione († 860), perché la sua esposizione del canone della Messa deve essere stata conosciuta ed utilizzata da Lotario,[3] e Ruperto di Deutz (†1129-1130) per il tempo più vicino.

1. Rimando all'opera classica di J. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, 2ª ed., Bruges-Bruxelles-Paris 1948.

2. Segnalo la tesi di laurea, favoritami dall'amico Mons. Piero Zerbi, di Giovanna Comelli (Suor Mariapia), *Il « De sacro altaris mysterio » di Lotario dei conti di Segni*, Università Cattolica del S. Cuore Milano 1960-1961.

3. *Opusculum de actione missarum, PL* 119, 11-422. La dipendenza di Lotario da Floro è chiara nel passo in cui parla del sacrificio della Messa offerto

L'autore da cui si deve partire, perché costituisce la fonte cui largamente attinge il *De missarum mysteriis*, è Ugo di S. Vittore († 1141) con la sua opera, scritta tra il 1130-31 ed il 1137, il *De sacramentis christianae fidei*.[1] Era, sull'argomento, l'opera classica, probabilmente conosciuta da Lotario quando studiava a Parigi, e la cui importanza cresceva con il moltiplicarsi di somme sui sacramenti, che ad essa attingevano. Egli seguì tale indirizzo generale ed è facile rintracciare nel *De missarum mysteriis* interi brani e chiari riferimenti all'opera del Vittorino.[2] Viene in secondo luogo, ed in misura minore, Pietro Lombardo, che era diventato il maestro per eccellenza e che Innocenzo III altamente onorerà al IV concilio lateranense, il quale aveva trattato sull'Eucarestia nella quarta parte del suo *Liber sententiarum* (1142-1158), opera certamente conosciuta e studiata da Lotario alla scuola parigina di Pietro di Corbeil.[3] Successivamente si deve collocare Pietro Manduca-

non solo dal sacerdote, ma anche dai fedeli: *De missarum mysteriis*, c. 845 D e *Opusculum*, c. 47 D.

1. Precisamente la parte VIII del libro II: *De sacramento corporis et sanguinis Christi*, in *PL* 176, 461-472. Per la cronologia seguo D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la succession et la date des Ecrits de Hughes de Saint-Victor*, Roma 1960, 103.

2. Seguendo la Comelli, riporto i seguenti passi paralleli: *De missarum mysteriis, Prol.*, 773 D e *De sacramentis*, II, VIII, c. XIV, 472 A; I, 3, 775-776 e II, III, c. IX, 425 C; I, 4, 776 BD e II, III, c. X, 425-426; I, 5, 776-777 e II, III, c. XI, 426-428; I, 7, 778 A e II, III, c. XII, 428 AB; I, 9, 779 C e II, III, c. XII 428-430; I, 18, 784 AB e II, IV, c. 6; 435; I, 24, 785 A e II, IV, c. 7, 436; I. 58, 795 C e II, IV, c. 11, 437; I, 61, 796 BC e II, IV c. 15, 438; I, 48, 792 AB e II, IV, c. 14, 438; IV, 12, 863-864 e II. VIII, c. 3, 462-463; IV, 13, 864-865 e II, VIII, c. 4, 464; IV, 14, 866 e II, VIII, c. 5, 465 BC; IV, 15, 867 e II, VIII, c. 13, 870; IV, 21, 871-872, e II, VII, c. 8, 467 BD; IV, 35, 878 e II, VIII, c. 6, 466 A; IV, 36, 879 BD e II, VII, c. 7, 466 CD; IV, 40, 882 e I, IX, c. 6, 326 BC; VI, 12, 912-913 e II, VIII, c. 14, 472.

3. Rimando ancora al BARBERO, *La dottrina . . .*, ed alla COMELLI, *Il « De sacro altaris mysterio » . . .*, per l'individuazione di alcuni passi paralleli. Ancora a titolo di esemplificazione, riporto alcuni passi paralleli: *De missarum mysteriis*, IV, 2, 853 e *Libri sententiarum*, IV, VIII, 1, p. 787; IV, 5, 844 e IV, XIII, 1, p. 816; III, 9, 848 e IV, XIII, 1, p. 817; IV, 9, 861-862 e IV, XII, 1, p. 808; IV, 14, 866 e IV, IX, 2, 794; IV, 3, 854 e IV, VIII, 6-7, 792; IV, 39, 881-882 e IV, VIII, 791-792. Altri passi si possono addurre, oltre lo schema generale dell'esposizione, che riflette la scuola di Pietro Lombardo.

tore, che fu il migliore maestro di teologia a Parigi dopo Pietro Lombardo e prima che vi giungesse Lotario. Nelle *Sententiae de sacramentis* (1165-1170) egli offre una esposizione scolastica e sicura sull'Eucarestia, le cui linee sono chiaramente seguite nel *De missarum mysteriis*, che ne dipende anche in alcune questioni, mentre per altre rivela uno sviluppo maggiore ed una maturazione dottrinale.[1] Un altro maestro parigino che Lotario dimostra di conoscere nella sua trattazione sull'Eucarestia è Pietro di Poitiers, il successore di Pietro Manducatore nella cattedra: egli aveva ampiamente esposta questa dottrina, ed affrontate le questioni allora più discusse, nella quinta parte dei suoi *Libri sententiarum*,[2] secondo un metodo di cautela e di rinuncia a prendere posizione nei punti più controversi, che Lotario fece proprio nel *De missarum mysteriis*.[3]

Il maestro parigino del quale ci aspetteremmo di vedere riflesso l'insegnamento nella nostra opera è Pietro di Corbeil, che fu precisamente il maestro alla cui scuola si mise Lotario durante gli anni in cui studiò teologia a Parigi, che se ne com-

1. V. l'edizione di R. M. Martin, *Pierre le Mangeur de sacramentis*, appendice del volume di H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe De sacramentis. Textes inédits*, Louvain 1937. Una dipendenza letterale, indice della conoscenza dell'opera da parte di Lotario, appare a proposito della dottrina della presenza spirituale della Eucarestia dopo che è stato ricevuto il corpo di Cristo: *De missarum mysteriis*, IV, 15, c. 867 B e *Sententiae*, p. 56, 14-19.

2. V. il testo delle *Sententiae* di Pietro di Poitiers in *PL* 211, 1241-1257 (sono i cap. X-XIII del l. V, dove tratta dell'Eucarestia). Molti sono i passi in cui si trova una conoscenza o dipendenza di Lotario da Pietro di Poitiers: v. in particolare a proposito della conversione delle specie al proferire le parole della consacrazione (*Sententiae*, 1246 A e *De missarum*, 868 B), la questione se il corpo di Cristo è « in loco locali » (*Sententiae*, 1250 CD e *De missarum*, 861 C), quella del modo della conversione (*Sententiae*, 1248 BC e *De missarum*, 870 D), e quella se l'omissione della mescolanza dell'acqua al vino renda irrito il sacramento (*Sententiae*, 1247-48 e *De missarum*, 877 CD e *Cum Marthae*).

3. Proprio all'inizio della sua trattazione Pietro di Poitiers, seguendo Ugo di S. Vittore (*PL* 176, 462 D), inculca questa reverenza verso il sacramento eucaristico: « Eucharistiae de sacramento est agendum: et hic modeste, cum timore et reverentia, quia potius hic operatur fides quam ratio humana, unde ultra

piacque poi da papa.[1] Ma la mancanza degli scritti di questo maestro, che conosciamo soltanto attraverso scarse citazioni fatte da altri teologi, impedisce di conoscere se e sino a quale punto Lotario lo segua nel *De missarum mysteriis*. Forse si può dire che non costituì una sua vera e propria fonte, perché Pietro di Corbeil si era dedicato all'esegesi biblica più che alla teologia sacramentaria e speculativa, propria del campo scelto dal suo discepolo.[2] Tale fatto può rappresentare un ulteriore,

scientiam, auctoritates et testimonia, aliquid de his legere aut scribere nemini est praesumendum »: c. 1241 C. È un motivo che domina il *De missarum mysteriis*.

1. Per gli studi di Lotario a Parigi, v. il mio *Innocenzo III prima del pontificato*, 65-76. Divenuto papa, cominciò subito a dimostrare il proprio favore all'antico maestro di Parigi, dandogli incarichi di fiducia, insieme ad altri (v. lettere del 29 aprile 1198 e del 10 febbraio 1199 in *Reg. Inn. III*, 1, 179-181 e 796-797; *PL* 214, 107 e 505) e facendogli conferire una prebenda nel capitolo di York, pur essendo già canonico della cattedrale di Parigi, per cui si rivolse allo stesso re d'Inghilterra, espressamente ricordando l'insegnamento ricevuto a Parigi da Pietro di Corbeil (lettere del 17 dicembre 1198 al capitolo di York, al vescovo, al re: *Reg. Inn. III*, 1, 700-702; *PL* 214, 442-443). L'anno dopo, approfittando dell'annullamento della elezione episcopale compiuta dal capitolo di Cambrai, il suo legato in Francia, card. Pietro di S. Maria in Via Lata, lo nominò vescovo di quella sede, probabilmente su ispirazione del papa, che gli aveva raccomandato di eleggere « una persona eminente per scienza e per onestá » (v. la lettera del 19 giugno 1199 in *PL* 214, 647). L'ascesa dell'antico maestro si compì con la promozione ad arcivescovo di Sens (dicembre 1200), sede metropolitica di grande prestigio (v. la conferma del papa nella lettera del dicembre 1200, riferita in POTTHAST, n. 1196). In tale ufficio Pietro di Corbeil presiedette nel 1210 il sinodo provinciale di Parigi, nel quale furono proibiti alcuni libri di Aristotele: v. M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1934.

2. L'indirizzo esegetico di Pietro di Corbeil è conosciuto attraverso testimonianze di altri teologi, come Ugo di St. Cher, Stefano Langton, Guglielmo di Auxerre, Erberto di Auxerre, Goffredo di Poitiers. All'abbazia del Mont-Michel si conservava una copia del suo commento di quasi tutta la Bibbia e gli autori sopra citati ricordano il suo commento alle epistole paoline: v. H. DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom. 1, 17) und Iustificatio*, Mainz 1905; *Histoire littéraire de la France*, XVII, Paris 1895, 223-228; LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, II, 2, Regensburg 1954, 276-277. Bio-bibliografia alla voce *Petrus v. Corbeil* di L. HÖDL nel *LThK*2, VIII, Freiburg 1963. Pietro di Corbeil si occupò anche di liturgia, e può darsi che anche in questo campo egli abbia influito sul discepolo, ispirandogli poi il *De missarum mysteriis* . . .: ma nulla sappiamo di

prezioso elemento biografico per la genesi del *De missarum mysteriis,* non provocata dall'esempio del proprio maestro, bensì dal personale interesse di Lotario, ormai lontano dalla sua scuola parigina, dedicatosi a quell'argomento per propria scelta e seguendo i teologi e le opere che meglio si confacevano alla materia ch'egli intendeva trattare. Tuttavia si può dire che anche Pietro di Corbeil non sia assente dal *De missarum mysteriis,* perché credo si debba attribuire all'insegnamento scritturale, ricevuto dal maestro parigino, lo sviluppo, insolito nei trattatisti teologi, della questione se Giuda avesse ricevuto l'Eucarestia, nella quale Lotario dimostra di conoscere le diverse interpretazioni degli esegeti: (« Concesso autem quod Judas acceperit eucharistiam, *quod expositorum plerique concedunt . . .* »).[1]

Più direttamente l'altro maestro di Lotario, Uguccione di Pisa, di cui aveva seguito le lezioni e l'insegnamento di diritto canonico a Bologna ricevendone una profonda formazione giuridica, è presente nel *De missarum mysteriis*: però non come maestro interamente seguito, bensì come autore, contro cui talvolta si rivolge l'antico discepolo confutandolo. È un particolare quanto mai interessante, sia per la valutazione dell'opera che per la biografia del pontefice. Vediamo infatti come Lotario segua Uguccione in alcune sue posizioni dottrinali, che però erano comuni anche tra i teologi, come la validità della consacrazione del vino senza acqua,[2] mentre in altre tenga un atteggiamento critico, non seguendo interamente la soluzione da lui proposta, come nella questione se Cristo consacrò con le parole « hoc est corpus

preciso. V. quanto ha raccolto, sull'attività teologica di Pietro di Corbeil, GRABMANN, *I divieti ecclesiastici . . .*, 64-65.

1. *De missarum mysteriis*, 865 C, ed in genere tutto il cap. XIII del l. IV. Ricordo inoltre come per un'altra questione (quali siano state le parole di Cristo per la consacrazione all'ultima Cena), Lotario faccia appello alle « regole » esegetiche di Ticonio, conosciute sì dai teologi e da loro applicate, ma campo proprio dell'esegesi biblica: *De missarum mysteriis*, 869 A.

2. *De missarum mysteriis*, 877 C ed Uguccione *Summa super Decreto*, De cons. D. II, ad c. 2, cod. Vat. lat. 2280, f. 337va. Prendo dal BARBERO (*La dottrina . . .*, 68-69) tale confronto.

meum ».[1] ed in altre ancora gli si metta chiaramente contro. È questo il caso della questione se un sacerdote eretico o scomunicato possa validamente celebrare il sacrificio eucaristico. Lotario, seguendo un'antica tradizione, che era stata consacrata da Pietro Lombardo e che per il suo nome era seguita da autorevoli teologi della scuola parigina, lo nega, per il principio: « Extra unitatem Ecclesiae non est locus offerendi sacrificium unitatis ».[2] Uguccione, invece, aveva decisamente difesa la tesi opposta, con più validi argomenti teologici: « Nos vero precise dicimus, quod a quolibet presbytero preciso, heretico, excommunicato, exautorato potest confici corpus Christi et reliqua sacramenta ministerii ».[3] Questa dottrina non era esclusiva di Uguccione, ma comune ai canonisti e si stava affermando anche tra i teologi,[4] ma Lota-

1. *De missarum mysteriis . . .*, l. IV, *cap.* VI: *Quomodo Christus confecit et sub qua forma* (c. 859 AB), ed UGUCCIONE, *Summa super decreto*, Vat. lat. 2280, 340rb. Tratta ampiamente la questione il BARBERO, *La dottrina . . .*, 94-98: tuttavia è da mettere in maggiore evidenza la posizione di Lotario, che non si allinea affatto a quella di Uguccione. V. *infra*, p. 387.

2. *De missarum mysteriis*, 848 D.

3. UGUCCIONE, *Summa super decreto*, C. I, q. 1, ad c. 87, f. 97rb. V. lo studio recente, e più generale, della dottrina di Uguccione critica la validità dei sacramenti conferiti dagli eretici: H. HEITMEYER, *Sakramentenspendung bei Häretikern und Simonisten nach Huguccio. Von den « Wirkungen » besonders der Taufe und Weihe in der ersten Causa seiner « Summa super Corpore Decretorum »*, Roma 1964.

4. Le diverse opinioni dei canonisti e dei teologi verso la fine del sec. XII sono bene analizzate da LANDGRAF, nel cap. *Zur Lehre von der Konsekrationsgewalt des von der Kirche getrennte Priesters*, in *Dogmengeschichte . . .*, III, 2, 222-243. Il Landgraf dimentica la posizione assunta da Lotario e mantenuta da Innocenzo III. La questione era assai importante e complessa: i teologi mantenevano la tradizione più antica, la quale considerava la scomunica come una sentenza perpetua, e di per sé definitiva anche per l'altra vita (*nisi resipuerit!*), che separava dalla Chiesa in quanto corpo di Cristo ed impediva di partecipare al sacramento del corpo di Cristo. Tale concezione era stata continuata ed accentuata durante il sec. XI per opera dei canonisti e teologi riformatori, che cercarono di negare il valore delle varie « haeresis ». Soltanto nel sec. XII, quando la situazione ecclesiastica è profondamente mutata, i canonisti reagiscono a quella tendenza, da una parte approfondendo il valore della sacramentalità, dall'altra attenuando quello della scomunica, che assume sempre più il significato di una pena medicinale temporanea. Ho accennato a tale evoluzione a proposito delle scomuniche di Costantinopoli del 1054: v.

rio dimostra di rimanere ancorato alla scuola di Parigi, più vecchia e più fedele all'insegnamento di Pietro Lombardo, senza prendere in considerazione quanto insegnava il suo maestro canonista di Bologna. Era un punto sul quale rimase fermo anche da pontefice e che si ritrova in importanti documenti dottrinali, quali le professioni di Fede prescritte nel 1208 e 1210 ai gruppi cattolici provenienti dall'eresia, formulate secondo la professione di Fede di Valdo del 1179-1180.[1]

In un'altra questione, più particolare, Lotario assunse nel *De missarum mysteriis* un atteggiamento contrario alla opinione di Uguccione: la questione dell'acqua uscita dal lato di Cristo e di quella infusa nella specie del vino, che si trasformerebbe in flegma, cioè umore acquatico, secondo il grande canonista.[2] Forse sin dal tempo dell'insegnamento ricevuto da Uguccione a Bologna, egli aveva conosciuta quella singolare opinione e non ne era rimasto convinto: ora, nella riflessione e nello studio per la preparazione della sua opera teologica, ne aveva più acutamente visto la incongruenza e non esitò a confutarla vivacemente, senza riguardo per l'antico maestro. Si può anche vedere, in tale posizione assunta da Lotario di fronte all'insegnamento di Uguccione, un indice

il mio articolo *L'atto di fraternità del 7 dicembre 1965 tra Roma e Costantinopoli,* « Unitas », XXI (1966), 34-35.

1. Il precedente costituito dalla professione di Valdo non è conosciuto e valutato dai teologi che hanno studiata la questione (e per i quali rimando al BARBERO). Il testo di quella professione, approvata da Alessandro III, è stato studiato e pubblicato da A. DONDAINE, *Aux origines du valdéisme. Une profession de foi de Valdès,* « Archivum fratrum praedicatorum », 16 (1946), 191-235.

2. *De missarum mysteriis*, 876 B: « Illud omnino nefas est opinari, quod quidam dicere praesumpserunt, videlicet aquam in flegma converti . . . ». Uguccione aveva scritto nella *Summa super Decreto*, commentando il *De cons.* II, 4 alle parole *Hec tria*: « Haec tria, scilicet panis, vinum et aqua sunt unum in Christo, id est transeunt unum in corpus Christi, inde hoc in aliud et illud in aliud et tertium in aliud, quia panis in carnem corporis Christi, vinum in sanguinem, aqua in aquaticum humorem. Sicut in humano corpore sunt quattuor humores, sic in corpore Christi » (*De cons.* D. II, ad c. 4, f. 337vb; v. anche *De cons.*, D. II, ad 1, f. 337va). Per la questione stessa, rimando alle trattazioni specifiche ed al BARBERO, *La dottrina . . .*, 72-73, dal quale attingo per le citazioni.

della crescente opposizione tra le due discipline sino allora unite, la teologia ed il diritto canonico, e come Lotario nel *De missarum mysteriis* si schieri dalla parte dei teologi, sentendosi ad essi più vicino, nonostante la maestria acquistatasi nell'altra disciplina, che lo aveva fatto il miglior giurista della Curia romana. È un indirizzo, prevalentemente teologico, che manterrà Innocenzo III durante il pontificato e che si deve tenere presente per comprendere l'impostazione di fondamentali aspetti della sua dottrina.[1]

Lo conferma la dipendenza di Lotario da un altro teologo, che scrisse dopo che egli aveva abbandonato Parigi e che si può considerare la fonte immediata del *De missarum mysteriis*: Pietro Cantore, che ampiamente tratta dell'Eucarestia nella sua *Summa de sacramentis et animae consiliis*.[2] L'opera fu scritta dopo il 1192 e prima del 1197, ma poiché non abbiamo elementi a favore del secondo termine (che non è altro che la data di morte dell'autore), possiamo collocare la data di composizione più vicina al primo termine, cioè il 1192: perciò Lotario, che scrisse tra il 1195 ed il 1197, poté conoscere l'opera di Pietro Cantore e seguirla nella propria trattazione sull'Eucarestia. Del resto, le comunicazioni dei libri erano rapide in quel tempo e da Parigi poteva subito venire a Roma una trascrizione della *Summa* scritta da un teologo di fama come era Pietro Cantore, chiamato il *magister* per eccellenza,[3] soprattutto se la richiesta veniva da un cardi-

1. In particolare si deve tener conto di questa impostazione, fondamentalmente teologica, nel valutare la dottrina politica di Innocenzo III. Nel mio studio *Chiesa e Stato nella dottrina di Innocenzo III*, Roma 1940, ho messo l'accento sulla dipendenza da Uguccione e dai canonisti, insieme prospettando le fonti teologiche e liturgiche, che oggi credo siano ulteriormente da approfondire.

2. È stato possibile un utile confronto tra il *De missarum mysteriis* e l'opera di Pietro Cantore grazie all'ottima edizione di J. A. Dugauquier, *Pierre le Chantre Summa de sacramentis et animae consiliis*, I, Louvain-Lille 1954. Preziosi aiuti mi sono stati offerti dal compianto e carissimo amico Prof. Mons. Roberto Masi, che ha studiato l'argomento nel suo articolo: *La teologia della transustanziazione in Pietro Cantore*, « Divinitas », III (1959), 451-475. Rimando poi all'opera sopra citata di Jorissen, *Die Entfaltung . . .*

3. Così è chiamato Pietro Cantore, a proposito di una sua opinione, nella

nale della Curia romana, quale Lotario. Questi se ne valse per la propria trattazione, infatti molti elementi convergono nella prova che l'autore del *De missarum mysteriis* ha conosciuto e teneva presente l'opera recente del maestro parigino, e seguendo l'una e l'altra esposizione si possono individuare molti passi, nei quali appare o una dipendenza letterale o il medesimo atteggiamento e sviluppo di pensiero.[1] Ma in altri punti, e sono forse più numerosi, Lotario dimostra di tenere una diversa posizione, che conosce quella di Pietro Cantore, ma intende discostarsene adottando una propria sentenza teologica. Si può vedere per la questione, sopra vista a proposito di Uguccione, delle parole della consacrazione pronunciate da Cristo nell'ultima Cena, questione dibattuta dai teologi del sec. XII a motivo della esegesi del testo evangelico, poiché da esso si arguiva che il Signore avrebbe prima benedetto e consacrato il pane, dandolo agli Apostoli, e poi pronunciato la formula « Hoc est corpus meum ».[2] Pietro Cantore non aveva accettato l'opinione di Uguccione, e di altri, che Cristo avrebbe pronunciato due volte quella formula, aveva però detto che usò prima una formula a noi ignota,

somma *Breves dies hominis*, composta verso il 1202-1206: v. D. Van den Eynde, *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII^e siècle*, « Antonianum », 46 (1951), 223-246. A questo prezioso studio mi riferisco più volte per quanto riguarda la cronologia delle opere citate.

1. Per dimostrare questa dipendenza di Lotario, sarebbe necessario un esame particolare ed esauriente. Mi limito ad alcuni casi, più significativi: la comunione sotto le due specie (*De missarum mysteriis*, 872 AB e *Summa*, I, 142), la questione se Cristo operò la conversione del pane e del vino al momento in cui li benedisse o quando pronunciò le parole consacratorie (*De missarum mysteriis*, 868 D e *Summa*, 148), e quella, assai importante, della consacrazione per contatto, negata da Lotario seguendo Pietro Cantore, più che Uguccione, che parimenti la rigetta: v. *De missarum*, 877 B, la *Summa* di Pietro Cantore, 158, 43-51 e la *Summa super decreto* di Uguccione in cod. Vat. lat. 2280, f. 340ra. Non mi è possibile elencare i passi, assai più numerosi, nei quali Lotario manifesta di conoscere l'opera del maestro parigino, pur seguendo un'altra esposizione.

2. Ampia e documentata analisi in Barbero, *La dottrina . . .*, 94-98. La questione venne poi definita al concilio di Firenze nel Decreto per gli Armeni (1439): Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg 1963, n. 1321.

e poi la nostra formula al momento di dare agli Apostoli il pane benedetto.[1] Lotario cita questa opinione con obiettività e rispetto, però tacitamente la rigetta mettendo avanti una sua spiegazione (« Sane dici potest . . . »), che si distingue dalle precedenti e si può dire nuova: Cristo non avrebbe pronunciato nessuna parola, né compiuto un segno per consacrare il pane, ma avrebbe operato la transustanziazione *virtute divina*, pronunciando poi la formula con la quale si sarebbe dovuto consacrare dopo di lui.[2] Spiegazione ingegnosa, indubbiamente, e più aderente al testo evangelico delle precedenti, ma che sarà criticata dalla teologia posteriore ed abbandonata.

Un'altra questione, dove si rivela la individualità di Lotario rispetto ai teologi suoi maestri è la questione del momento in cui si compie la transustanziazione. Pietro Cantore era, insieme a Pietro Manducatore, il maggiore rappresentante della tesi che soltanto dopo che il sacerdote ha pronunciato le parole della consacrazione del vino si compie la transustanziazione, per il principio: « Quando totum dictum est, totum factum est »; perché – egli diceva – le parole consacratorie dell'una e dell'altra specie « se exspectant ».[3] Lotario non si mette contro questa sentenza direttamente, però manifesta la propria insoddisfazione, criticando i due maestri, e gli altri teologi che proclamavano la incapacità di risolvere la questione;[4] poi contrappone loro l'altra sentenza, che affermava

1. *Summa*, p. 148-149. V. anche Pietro di Poitiers, che cita questa opinione, tiene però che Cristo abbia pronunciato due volte la formula consacratoria: *Sententiarum libri, PL* 211, 1245 A.

2. *De missarum mysteriis*, 859 AB. Interessante è il confronto con Baldovino di Ford, che conosce ed affronta la questione, ma la risolve più semplicemente dicendo: « Indubitanter credendum est Christum haec verba dixisse; et panem et vinum aut cum haec verba diceret, vel ante, quando voluit et sicut voluit, substantialiter mutasse »: *Le sacrament de l'autel* . . ., 1, p. 122. V. oltre la critica di S. Tommaso alla spiegazione di Innocenzo III.

3. *Summa*, p. 151, 22-35. Rimando a MASI, *La teologia* . . ., 468. Per la questione v. *infra*, p. 376.

4. L'affermazione si trova in un testo inedito segnalato dal DUMOUTET (v. MASI, *La teologia* . . ., 468), e dice: « Quando autem fiat Deus scit, non homo. Sed quando completum est et peracto mysterio, credo quod tunc facta est ». Simile è la posizione di Pietro di Poitiers: « sed credimus homini

essere compiuta la transustanziazione dopo che fosse pronunciata la formula consacratoria del pane, e confermandola con molti argomenti.[1] È un metodo di scolaro rispettoso e che non vuole prendere posizione decisa in determinate questioni, che si manifesta qui come in altre occasioni e permette di concludere che Lotario non rimane indifferente di fronte alle due opinioni, ma sceglie la seconda, anche se non lo dichiara espressamente e se considera parimenti legittima e valida, nelle applicazioni pratiche, la prima opinione.[2]

Una posizione critica assume Lotario anche di fronte ad un altro, celebre autore, Alano di Lilla, il *doctor universalis*, che nella sua grande opera apologetico-teologica contro gli eretici (composta verso il 1190-94) aveva trattato anche dell'Eucarestia, manifestando su di un punto un'opinione che Lotario confuta nel suo trattato, precisamente l'affermazione che soltanto dopo la frazione delle parti dell'ostia Cristo è presente nelle singole parti, così come avviene in uno specchio che si

non esse revelatum, et ideo non diu hic immorandum »: *PL* 211, 1215 B. È interessante notare come una simile posizione tenga anche Roberto di Courson, il condiscepolo di Lotario a Parigi, per fedeltà al suo maestro Pietro Cantore: v. il passo citato da Jorissen, *Die Entfaltung* . . ., 33, n. 96 dalla *Summa* di Roberto contenuta in un manoscritto di Bruges.

1. « Propterea dicitur a quibusdam, quod cum totum est dictum, totum est factum, nolentes vel non valentes ipsius conversionis determinare momentum »: *De missarum mysteriis*, 868 B. Segue subito la esposizione della seconda sentenza: « Alii dicunt . . . ». Il testo dell'edizione riprodotta dal Migne è interpolato, come ha dimostrato il Barbero (*La dottrina* . . ., 126) sulla base di due antichi codici vaticani, essendo state aggiunte le parole *et bene*, oltre alla frase conclusiva sulla dottrina della *concomitantia*, già denunciata come non autentica dal De Ghellinck.

2. La questione era come comportarsi nel caso che un sacerdote interrompesse la celebrazione dopo aver consacrato il solo pane, se il sacerdote che subentrava dovesse ripetere tale consacrazione oppure no. Nonostante una decisa presa di posizione di S. Bernardo (seguito dal suo Ordine cistercense) per la non reiterazione, Lotario mantiene l'altra sentenza, che la richiedeva Tuttavia egli ha cura di osservare che ciò si faceva per un principio generale di pastorale (*tutius procedentes*) e che quell'atto non significava una reiterazione. V. sulla questione E. Dumoutet, *La non-réitération des sacraments et le problème du moment précis de la transubstantiation. A propos du « De sacramentis » attribué à Pierre le Mangeur*, « Recherches de science religieuse », 28 (1938), 580-585.

rompa.[1] Egli la riferisce con cura, ma la rigetta non senza una certa ironia (« Scio tamen quod dicitur a quibusdam quod . . .: diligenter attendant et ipsi respondeant »), con una dimostrazione che poi sarà fatta propria da S. Tommaso e seguita dalla maggioranza dei teologi.[2]

Non sono in grado di andare oltre, nella segnalazione delle fonti del *De missarum mysteriis.* Altri riferimenti possono essere trovati tra gli scritti che conosciamo ed ancora più tra gli inediti.[3] Nello stesso tempo si dovrebbero individuare gli autori contemporanei, che scrissero sullo stesso argomento, che Lotario non pare abbia utilizzato per la propria opera. Viene in questa serie un nome suggestivo, quello di Gioacchino da Fiore (†1202), per la sua trattazione sul sacramento eucaristico nell'opera *De articulis fidei,* scritto che Lotario poteva conoscere per la permanenza di Gioacchino nell'abbazia di Casamari ed i rapporti ch'egli ebbe in quegli anni con la Curia romana: tuttavia un esame della trattazione stessa fa vedere come i due autori siano indipendenti, limitandosi Gioacchino a considerazioni generiche, tratte da fonti comuni, mentre Lotario si addentra nelle più attuali e discusse questioni eucaristiche del tempo.[4] Un altro autore da

1. *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses, PL* 210, 362 C.

2. *De missarum mysteriis,* 861 BC. Per l'importanza di questa presa di posizione di Lotario, v. De Ghellinck, *Eucharistie* . . ., 1272, e Barbero, *La dottrina* . . ., 128-129.

3. In particolare dovrebbe essere condotta una ricerca sugli scritti, in gran parte ancora inediti, di Stefano Langton, sia per l'importanza di questo teologo, sia per la sua formazione a Parigi negli stessi anni del futuro Innocenzo III, che durante il pontificato lo fece uno dei suoi principali collaboratori e lo elevò alla sede di Canterbury ed al cardinalato. Nulla si trova, in rapporto al *De missarum mysteriis,* nell'opera di un altro, probabile, compagno di studi teologici, Prepositino di Cremona nel suo *Tractatus de officiis* (1195-1196): v. la recente edizione di J. A. Corbett, Notre Dame 1969.

4. Edizione dell'opera di E. Bonaiuti, *De articulis fidei di Gioacchino da Fiore,* Roma 1936, 24-29. Purtroppo l'editore trascura il problema delle fonti e si limita ad una generica citazione di Pietro Lombardo; cita anche Innocenzo III, per la sua decretale *Cum Marthae,* nella quale si usa il verbo *transustantiare* usato anche da Gioacchino (p. 28, 1), ma il verbo stesso era in uso nei teologi della fine del sec. XII. È probabile però che Innocenzo III abbia

considerare è Sicardo vescovo di Cremona, che compose tra il 1185 ed il 1195 il *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis summa*, nella quale espone, al terzo libro, lo svolgimento della Messa, come fa Lotario nel *De missarum mysteriis*. Tuttavia il metodo e la trattazione sono diversi, sì che si deve piuttosto parlare di fonti comuni utilizzate dall'uno e dall'altro.[1]

Le fonti che ho individuato aiutano a penetrare la struttura del *De missarum mysteriis*. L'opera, infatti, attinge largamente alla precedente letteratura, ma non ne fa un centone, bensì la utilizza secondo un proprio criterio; essa riflette, meglio di altre, la elaborazione della dottrina eucaristica come si era sviluppata alla fine del sec. XII e prendeva forma in trattazioni teologiche sempre più ampie e mature, procedendo con cautela nell'approfondimento speculativo richiesto dal nuovo metodo di quella disciplina. Il cammino era ancora incerto e l'elaborazione dottrinale ancora non compiuta, sì che a noi l'opera di Lotario appare come inadeguata di fronte alla geniale e limpida esposizione di un San Tommaso. Ma Lotario preparò quella sintesi forse più di altri ed il suo trattato rimane, come ha detto il De Ghellinck, « la più lunga opera dogmatica sull'Eucarestia di tutta questa epoca ».[2]

conosciuto il *De articulis fidei*, poiché all'inizio vi è una professione di fede trinitaria che fu presente alla condanna di Gioacchino al concilio lateranense del 1215, anche se non è propriamente il libello là condannato espressamente. Inoltre Lotario era presente ed attivo nella Curia romana sotto i papi Clemente III e Celestino III che favorirono Gioacchino (quest'ultimo approvò nel 1196 la nuova istituzione monastica da lui fondata) ed ebbe come familiare il monaco Rainero, come Gioacchino « transfuga » e condannato dall'Ordine cistercense nel 1192 (v. l'articolo già citato di H. GRUNDMANN, *Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza*, « Deutsches Archiv », 16, 1960, 437-546).

1. Il testo dell'opera è in *PL* 213, 13-436. Per conoscere la dottrina eucaristica di Sicardo bisogna esaminare anche la inedita *Summa canonum*, scritta tra il 1179 ed il 1181, alla quale egli rinvia a proposito della questione dell'acqua mescolata al vino: *PL* 313, 117 D.

2. *Eucharistie* . . ., 1267.

4. La posizione dottrinale di Lotario nelle questioni eucaristiche della fine del secolo XII

Se ora vogliamo addentrarci nell'esame del metodo seguito dal card. Lotario nella sua esposizione dottrinale sull'Eucarestia, si osserva, innanzitutto, come all'abbondanza di fonti e di libri, ch'egli ebbe a disposizione, non corrisponda una piena assimilazione della materia ed una chiara esposizione. Si può comprendere come si sia trovato impacciato nel trattare l'argomento, rispetto alla sicurezza avuta nel *De miseria,* dove lo stile è semplice e chiaro, perché espositivo e parenetico, ricco di lunghe citazioni bibliche.[1] Qui, invece, doveva fare il teologo scolastico, ma non possedeva l'abito del maestro che si giova della esperienza della scuola, non avendo Lotario mai insegnato. È interessante notare come egli stesso supererà tale sua giovanile incertezza, quando da papa si pronuncierà sulle medesime questioni o ne tratterà altre, e ciò si deve attribuire non solo alla diversa posizione, bensì anche ad una acquisizione di maturità teologica, ottenuta anche attraverso l'esercizio rappresentato dalla composizione del *De missarum mysteriis.*

Diversi fattori intervengono in tale atteggiamento di Lotario, oltre la sua personale posizione come scrittore e come teologo. La cautela e l'imbarazzo nel procedere oltre nelle questioni che toccavano il *mysterium fidei* provenivano da fattori esterni, che è bene porre in rilievo. In primo luogo dalla preoccupazione di difendere la dottrina cattolica tradizionale contro le negazioni e le critiche sollevate dagli eretici della seconda metà del sec. XII. Alano di Lilla, nell'opera sopra ricordata *De fide catholica contra haereticos sui temporis praesertim Albigenses,* dedica sei capitoli del libro primo alla esposizione e confutazione dei loro errori circa l'Eucaristia, principalmente contro la transustanziazione, e più oltre confuta, brevemente, la classica affermazione di tutto il movi-

1. V. la mia prefazione all'opera, p. XL.

mento ereticale che non è l'*officium*, con l'ordinazione ricevuta dal vescovo, ma solo il *meritum*, che dà valore alla celebrazione eucaristica.[1]

Lotario conosce quest'opera ed ha presente in più punti del *De missarum mysteriis* tale difficoltà degli eretici, confutata nel libro terzo ricorrendo al testo della professione di fede emessa da Valdo a Lione nel 1179-1181 ed approvata da Alessandro III;[2] si può inoltre scorgere l'intento di rispondere alle loro obiezioni quando si richiama al magistero della Chiesa per provare la dottrina sulla reale presenza e sulla transustanziazione. Ma non è il solo motivo polemico, che si può cogliere nel *De missarum mysteriis*. Ve n'è un altro, che era stato svolto da una scuola parigina e che Lotario accetta e fa proprio: è la polemica contro i *logici*, cioè i teologi che volevano applicare alla teologia eucaristica il metodo dialettico-aristotelico, così come avevano cominciato a fare con la filosofia. Lotario ha coscienza di quel contrasto ed entra in campo nel *De missarum mysteriis*, schierandosi dalla parte dei teologi parigini conservatori, rivolti allo studio della sacra Scrittura ed alla dottrina sacramentaria, più che alla dialettica nella teologia. In tale contesto, prende rilievo la sua rivendicazione della *theologica veritas*, contro la terminologia usata *in physica facultate*;[3] così la sua acerba critica contro i filosofi: « Similis obiectio fit a *logicis* » dice in un altro punto, subito confutandola con tali parole: « Ab huius ergo quaestionis *laqueo facile se absolvit qui dicit . . .* ».[4] La sua polemica si estende

1. *De fide catholica . . .*, I, cap. LVII-LXII, 359-365 e II, cap. VIII, 385.

2. V. lo studio e l'edizione del testo in A. DONDAINE, *Aux origines du valdéisme . . .*

3. *De missarum mysteriis*, 862 A.

4. *De missarum mysteriis*, 868 D. Ancora più decisamente di Lotario si schierò contro le *versutiae logicorum* il suo contemporaneo Pietro di Blois († 1200), che condanna ogni discussione teologica sull'Eucarestia, come sul massimo mistero della Trinitá, invitando a discutere su altri argomenti: « Disputatio enim de sacramento corporis et sanguinis Christi et de ceteris fidei nostrae articulis plena discriminis est »: *Contra perfidiam Iudeorum*, c. I; *PL* 207, 825. Vedi sull'argomento M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II, Darmstadt 1957, 120-121.

ai teologi che seguivano il metodo dialettico dei filosofi e cercavano di penetrare sottilmente nel mistero eucaristico, contro i quali applica, con eccessiva ironia, la frase biblica: « Bestia quae tetigerit montem lapidabitur ».[1] Ciò tradisce indubbiamente, un senso di inferiorità in cui Lotario si trovava rispetto a quei teologi speculativi, ma rivela anche il suo schieramento dottrinale, poiché siamo precisamente nel tempo in cui si manifestavano a Parigi le prime discussioni circa « il nuovo Aristotele », ed i maestri della facoltà di teologia si mettevano contro quelli della facoltà delle arti, favorevoli all'introduzione ed all'uso della logica aristotelica. Ciò è della massima importanza per la storia della controversia e per meglio valutare la posizione assunta da Innocenzo III nei suoi sviluppi. È noto infatti come fosse autorevolmente risolta, con la proibizione di Aristotele, dal sinodo di Parigi del 1210 e dal cardinale Roberto di Courson nel 1215. Il primo divieto era stato pronunciato dall'antico maestro di Lotario, Pietro di Corbeil, nella sua qualità di metropolita, perché arcivescovo di Sens, ed il secondo, più grave, dal cardinale Roberto di Courson con funzioni di legato e per speciale mandato del papa.[2] Non si può negare una partecipazione di Innocenzo III a tali divieti di Aristotele, promulgati in suo nome da due personaggi a lui vicini come posizione dottrinale. Oltre alle considerazioni generali, sul momento e le circostanze in cui vennero emessi, può avere influito l'atteggiamento mentale del pontefice, che già nel *De missarum mysteriis* si era schierato con la vecchia scuola dei maestri di teologia, dimostrando diffidenza ed ostilità ai *logici* delle arti e della nuova teologia.

Tale posizione polemica attenua l'impressione che suscitano in noi alcune frasi dell'opera di Lotario, le quali sembrano negatrici della speculazione teologica in questo campo e puramente fideistiche: « Ego divina sacramenta magis veneranda quam

1. *De missarum mysteriis*, 861 C; il testo biblico citato è *Hebr.* 12, 20.
2. Rimando al fondamentale studio del GRABMANN, *I divieti ecclesiastici* . . .

discutienda profiteor, simplicitati fidei ratus sufficere »;[1] ed altrove sembra rinunciare ad ogni speculazione dicendo: « Sed et alia multa circa praesentem articulum possunt inquiri, quae melius est intacta relinquere, quam temere diffinire . . . Tutius est in talibus citra rationem subsistere, quam ultra rationem excedere »;[2] ed ancora più fortemente in un altro punto: « Credere iubemur, discutere prohibemur ».[3] Non si tratta, per altro, di un rifiuto « a concedere troppa libertà al pensiero umano »,[4] ma di una posizione teologica, come ho sopra accennato, cui corrispondeva la personale inclinazione di Lotario quando scriveva il *De missarum mysteriis*. Egli mantiene infatti la profonda ispirazione religiosa che lo aveva animato nel *De miseria humane conditionis* e ne riprende il motivo, frequente in quell'opera ascetica, della umana debolezza, impari a penetrare il mistero divino,[5] che nella nuova opera diventa un profondo rispetto per il mistero del sacramento eucaristico, verso il quale professa la propria intima sottomissione dell'intelletto. È la *maiestas tanti mysterii* che lo ha soggiogato, come dice con accenti di sincerità nella conclusione dell'opera,[6] di fronte al quale egli rimane in un atteggiamento di riverenza, manifestato con una felice espressione quando si mette a spiegare una delle più sottili questioni: « Reor autem *salva maiestate fidei* . . . ».[7] Era un atteggiamento comune tra i migliori teologi, come abbiamo visto, e Lotario se ne immedesima e lo sente profondamente.

1. *De missarum mysteriis*, 863 C. La frase è ripresa alla lettera da Ugo di S. Vittore: *PL* 176, 462 D.

2. *De missarum mysteriis*, 861 C.

3. *De missarum mysteriis*, 861 A.

4. Così Barbero, *La dottrina . . .*, 141 e nella sua conclusione, p. 226.

5. Rimando genericamente al *De miseria*: sarebbe facile un confronto dei passi biblici citati nell'una e nell'altra opera per provare la insufficienza della ragione umana.

6. « In hoc enim officio tot et tanta sunt involuta mysteria, ut nemo, nisi per unctionem edoctus, ea sufficiat explicare . . . Ego quippe, non praevalens lippientibus oculis solem in rota conspicere, tanti mysterii maiestatem quasi 'per speculum in aenigmate' mihi visus sum intueri . . . »; *De missarum mysteriis*, 913 D.

7. *De missarum mysteriis*, 861 A.

contribuendo a suscitare le espressioni più belle del *De missarum mysteriis*, quando parla con devozione e sincera pietà dell'Eucarestia.[1] Né ciò gli impedisce di discutere le questioni teologiche e pratiche, che sempre più si moltiplicavano nell'allargarsi dell'interesse dei teologi verso la materia del sacramento dell'Eucarestia. Infatti si può intravedere, attraverso una forma non chiara ed involuta, come egli si orienti nelle questioni più discusse, e se più di una volta dichiara di non pronunciarsi, seguendo un metodo scolastico applicato in questo campo dai teologi che lo avevano preceduto, in altri casi dice la propria opinione e si pone chiaramente contro quella di altri, usando una terminologia cauta: « Alii dicunt »,[2] « Quidam autem *expresse* dixerunt »,[3] « Quibusdam vero *non absurdum videtur* ».[4] « Potest *non incongrue responderi* ».[5] È un metodo che potremo chiamare di timidità teologica e che, più che nascondere una incertezza dottrinale, corrisponde all'atteggiamento interiore di Lotario di fronte ai maestri che avevano trattato il suo tema e lo aiuta a manifestare la propria opinione, in qualche caso (ma raro) espressa con tono polemico. Due volte, precisamente, si lascia andare a tale linguaggio teologico, prendendo posizione contro opinioni difese da grandi maestri: a proposito della teoria del suo maestro Uguccione sul flegma, contro il quale è assai aspro,[6] e contro i teologi, che asserivano la consacrazione per contatto dell'acqua, mescolata al vino: « quorum assertioni *ratio minime suffragatur* » dichiara senza riguardo.[7]

Alla luce di queste considerazioni si deve leggere il quarto libro del *De missarum mysteriis*. Tralascio i problemi che

1. Si vedano soprattutto i due ultimi capitoli del libro: *De missarum mysteriis*, 883-886.
2. *De missarum mysteriis*, 868 B.
3. *De missarum mysteriis*, 870 D.
4. *De missarum mysteriis*, 876 B.
5. *De missarum mysteriis*, 861 B.
6. *De missarum mysteriis*, 876 AB.
7. *De missarum mysteriis*, 877 B.

provengono dal testo, pubblicato dal Migne in una edizione non soddisfacente.[1] Il suo schema corrisponde, nelle grandi linee, a quello di Ugo di S. Vittore, sviluppato dai successivi teologi che avevano trattato l'argomento. Ma Lotario dovette compiere un proprio sforzo per adattare quello schema scolastico alla trattazione liturgica che stava conducendo, condizionata dal testo del canone da seguire e commentare. Unì l'uno e l'altro, almeno formalmente, rendendo così la propria esposizione piuttosto disorganica e sovrabbondante.

Comincia con un capitolo introduttivo, che dà il titolo a tutto il libro: *De sacramento Eucharistiae*, e prepara il lettore con una felice frase, che sembra un elevato preludio musicale, avvertendo che ci si avvicina « ad summum sacramenti verticem » e si penetra « ipsum cor divini sacrificii ».[2] Poi, seguendo lo schema dei trattatisti scolastici, parla delle figure dell'Eucarestia nell'Antico Testamento (cap. II), procedendo a trattare della materia e della forma di questo sacramento (cap. III-VI), della presenza reale (cap. VII-IX), della Comunione (cap. X-XVI), della transustanziazione (cap. XVII-XXI); seguono alcune questioni pratiche, interessanti la casistica del sacerdote celebrante (cap. XXII-XXV), cui succedono altre di carattere dottrinale, assai importanti per la teologia eucaristica (cap. XXXVI-XLI), ed infine un capitolo sulla frequenza della Comunione, inculcata tre volte all'anno secondo la tradizione (cap. LXII); concludono il libro due capitoli sul sacramento dell'altare come commemorazione della morte di Cristo e sulle cause dell'istituzione del sacramento stesso (cap. XLIII-XLIV).

Non c'è, propriamente, uno sviluppo logico, ponendo Lotario alla fine alcune questioni, che altri collocavano nel corso della trattazione: ma d'altra parte la materia non aveva un proprio ordine, essendosi man mano allargata; inoltre il nostro autore era subordinato allo schema della sua opera, dovendo seguire le parole del canone, che gli offrono argo-

1. V. sopra p. 344.
2. *De missarum mysteriis*, 851 D.

mento o spunto per la sua esposizione, senza un ordine dottrinale. Si possono, peraltro, individuare argomenti di personale interesse. Così per lo sviluppo dato nel cap. IV alla questione del pane azimo, che diventa una lunga discussione contro i greci, sulla base dell'esegesi dei testi evangelici sulla Cena del Signore. Era un argomento che lo interessava perché connesso con le questioni del Primato romano, argomento che in tutto il *De missarum mysteriis* ha un particolare rilievo, con importanti cenni dottrinali.[1] Lotario dovette dedicarvisi compiendo ricerche storiche, come fa pensare la citazione della lettera di Leone IX all'imperatore di Costantinopoli per la nota controversia che portò alle scomuniche del 1054, documento che solo in parte era riprodotto nelle collezioni canoniche.[2] In questo, la sua polemica si fa aspra, accusando i greci di aver diviso la veste inconsutile di Cristo, cioè la Chiesa, e di aver mutato il rito del sacrificio introducendo il pane fermentato: tuttavia – e la cosa è di grande interesse per valutare il suo atteggiamento da pontefice verso la Chiesa orientale – egli afferma in un altro punto che ciò non impediva che la Chiesa romana fosse in comunione con loro « come veramente cattolici ».[3]

1. Così all'inizio del libro primo, enumerando i diversi gradi ecclesiastici, dedica un capitolo al papa con il titolo: *De primatu Romani pontificis* (c. 778-779), che rappresenta un piccolo trattato svolto principalmente sulla base dei testi evangelici, con argomenti che saranno poi ripresi e fissati in importanti documenti del pontificato. Altri accenni al Primato si trovano nel corso dell'opera.

2. *De missarum mysteriis*, 858 AB: « Graeci vero... sacrificii ritum temere mutavere, quos Leo IX per epistolam ad imperatorem Constantinopolitanum directam super variis confutavit haeresibus. Qui latinos inter ceteras azymitas vocabant, cum ipsi verius fermentarii nuncupentur ». V. il testo della lettera in C. Will, *Acta et scripta de controversiis ecclesiae graecae et latinae saec. XI*, Lipsiae 1861, 65-85. Il Decreto di Graziano riporta solo un piccolo brano (non polemico, anzi in favore della varietà dei riti) in D. 12, c. 3. Per la controversia rimando alla mia conferenza: *L'atto di fraternità . . .*

3. « Sed adhuc multi sacrificant de fermentato, quibus tanquam vere catholicis ecclesia Romana communicat. Verum haec quaestio melius solvenda differtur, ut alias competentius solvatur »: *De missarum mysteriis*, 878 A. Lotario si riferisce ai greci e segue Pietro Cantore, che aveva posta ed affrontata la medesima questione. Questi testi mi hanno offerta l'occasione per

Anche in un'altra occasione si può notare una certa cura di Lotario di porre in evidenza l'intervento dell'autorità papale: là dove parla della dottrina eucaristica di Berengario e della professione di Fede che dovette fare nel sinodo romano del 1059 presieduto da Niccolò II. Era un tema d'obbligo in ogni trattazione eucaristica, anche perché le interpretazioni di Berengario continuavano, sotto diverse forme, ad essere presenti nella teologia del sec. XII. Pietro Lombardo aveva preso posizione contro di esse, riportando, da Lanfranco, la condanna del 1059, e Lotario non va oltre, limitandosi a questo testo e non approfondendo le fonti, come farà poi S. Tommaso; però dà sviluppo a questa trattazione, facendone un capitolo a sé ed introducendo la confessione di Berengario con un suo commento, che mette in luce l'importanza della condanna fatta dal papa.[1]

Gli ampiamenti, e talvolta le interruzioni provocate da alcuni argomenti, non impediscono di vedere come al centro della trattazione del quarto libro dell'opera vi sia la questione della conversione delle specie eucaristiche nel corpo e nel sangue di Cristo, che ormai aveva assunto, nei canonisti e nei teologi del tempo, il nome di transustanziazione.[2] Lota-

allargare la ricerca, della quale ho trattato nella mia Relazione al Convegno storico interecclesiale di Bari del 1969: *Le Sedi apostoliche dell'Oriente e la comunione della Chiesa romana con la Chiesa greca nella coscienza e nella interpretazione teologica del secolo XII (alcune testimonianze).*

1. *De missarum mysteriis*, 862 C-863 A. V. il corrispondente testo di Pietro Lombardo in *Liber sententiarum*, IV, XII, III, 810. Nel Decreto di Graziano la confessione di Berengario è in Cons. D. 2, c. 42. Per la conoscenza della condanna v. O. CAPITANI, *Studi per Berengario di Tours*, « Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio muratoriano », 69 (1957), 67. V. anche, per la posizione posteriore di S. Tommaso, G. GEENEN, *Bérenger de Tours dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, « Divinitas », XI (1967), 439-457.

2. *De missarum mysteriis*, 870-871. Per tutta la questione rimando alla letteratura citata all'inizio, in particolare allo JORISSEN, *Die Entfaltung* . . . ed all'ampia esposizione del BARBERO, *La dottrina* . . ., sulla dottrina della transustanziazione di Innocenzo III (p. 131-144). Il Barbero elenca anche i luoghi dove Lotario usa il termine *transubstantiatio* ed il verbo *transubstantiare*. Il termine si era affermato negli ultimi decenni del sec. XII, in primo luogo presso i canonisti (Uguccione in particolare), ma anche presso i teologi, dai quali Lotario attinge.

rio cerca di orientarsi nella « selva selvaggia » delle diverse e bizzarre spiegazioni che si davano di quel mistero, e ne riflette le incertezze, pure dimostrando di orientarsi verso la spiegazione che meglio salvava la realtà del mistero e che prevarrà nella teologia del sec. XIII. C'erano infatti interpretazioni ed opinioni che non si potevano conciliare con quella Fede, e che pertanto egli esclude decisamente: « Diversa et innumerabilia talia possent inferri, quae penitus a veritate discordant ». Ma oltre quella barriera, esisteva una varietà di interpretazioni e di opinioni, che cercavano di penetrare il mistero eucaristico mediante confronti e formule più o meno ingegnose, ma sempre artificiose ed insufficienti, verso le quali Lotario manifesta uno scetticismo fideistico: « Subtiliter magis quam utiliter possent inquiri ». Egli si limita a presentarne due, che critica implicitamente contrapponendo ad esse una propria spiegazione, che ricalca sostanzialmente quella di Ugo di S. Vittore. La prima, riferita scolasticamente (« Non desunt qui dicunt . . . »), ammetteva il termine ed il concetto della transustanziazione, però la riduceva ad un cambiamento che si operava negli « accidenti » del pane, simile a quello che si compie in un verbo irregolare, che muta la propria lettera e pronuncia passando dal presente al perfetto: e fa l'esempio del verbo *agere*, nel quale si passa da *ago* ad *egi*. Lo strano e banale paragone si deve spiegare non solo per l'ambiente scolastico in cui è sorto, ma anche per la valorizzazione, che si faceva in filosofia, della grammatica di Prisciano, da cui è tratto. Non sappiamo chi ne fosse l'autore, però doveva essere un paragone diffuso e preso sul serio, poiché si trova in altri scritti coevi, che trattano la medesima questione eucaristica.[1] La seconda interpretazione era più consistente, perché partiva dal dato di fatto del cambiamento che si operava nella sostanza del pane, però

1. Lo Jorissen, *Die Entfaltung . . .*, cita alcuni testi coevi, che riportano la medesima interpretazione, senza specificare di chi fosse, pertanto bisogna pensare che non avesse come autore un grande nome di teologo (v. a p. 29, n. 73, p. 35, n. 98 e p. 104, n. 144).

alcuni dicevano che il pane stesso si annichilava, per dare posto al corpo di Cristo, in una successione di sostanza a sostanza. Era un'opinione che aveva avuto credito e diffusione specie tra i canonisti, accettata anche da Uguccione.[1] Lotario non la presenta, né la critica in sé, forse per rispetto ai suoi autorevoli difensori, ma la riporta in un inciso della seconda interpretazione, che è la sua: « Quidam autem *expresse* dixerunt, quod ipsa panis essentia vere mutatur in corporis Christi substantiam nec redigitur panis in nichilum, quia desinit esse quod fuit, sed mutatur in aliud, quoniam incipit esse quod non fuit ».[2] Non si ferma qui la sua investigazione teologica, poiché continua precisando la natura della conversione, che avviene « non secundum unionem, sed secundum transitionem ». Così rifiuta la teoria della impanazione, affrontando il problema del rapporto tra il corpo di Cristo, che nacque e morì, ed il corpo di Cristo che si fa presente nell'Eucarestia. Ne risulta, come giustamente osserva il Barbéro, una esposizione del capitolo poco chiara, frutto della terminologia imprecisa e della speculazione non matura cui Lotario partecipa, e di cui egli stesso riconosce i limiti, invitando a non andare oltre. Tuttavia la conclusione del capitolo e della trattazione manifesta come egli colga bene il mistero eucaristico, paragonandolo a quello, non meno arduo, della divina incarnazione: « Sicut ineffabilis est illa unio, qua Deus factus est homo, sic ineffabilis est illa conversio qua panis fit caro ».[3]

Abituati alle limpide formulazioni della grande scolastica e della definizione tridentina, non possiamo bene cogliere la fatica compiuta da Lotario per giungere a queste enunciazioni, che rappresentavano un progresso nella teologia sacramentaria del tempo. Non è però in lui ancora chiaro, come ha indicato lo Jorissen, che cosa si debba intendere per

1. V. il passo di Uguccione nella *Summa super decreto,* citato da Barbero. *La dottrina . . .,* 138, n. 39.

2. *De missarum mysteriis,* 870 D.

3. *De missarum mysteriis,* 871 C.

« forma », non distinguendo nella propria terminologia tra forma sostanziale e forma accidentale, manifestandosi così vicino alla posizione di Pietro Cantore, dal quale dipende quando parla della *panitas* e della *vinitas*, che permangono quali « proprietà naturali » dopo la conversione.[1] Tuttavia, l'uso di questi ultimi termini, a preferenza di quelli adoperati da Pietro Cantore, ed il suo astenersi dal parlare di « forme *sostanziali* », fanno arguire un progresso di Lotario rispetto al maestro parigino, esprimendo egli più chiaramente la dottrina che, dopo la transustanziazione, non rimane più la « sostanza » del pane.[2] La teologia successiva andrà più oltre, appropriandosi meglio la distinzione aristotelica di forma e di sostanza, per cui verrà sorpassata la posizione di Lotario.[3]

Altri punti confermano il progresso rappresentato dal *De missarum mysteriis* nello sviluppo della dottrina della transustanziazione. Così nella discussa questione del momento in cui la conversione si compie rispetto alle parole consacratorie, Lotario – come abbiamo visto – supera Pietro Cantore, precisando: « Non quod panis in sanguinem vel vinum mutetur in corpus, sed quia neutrum potest existere sine reliquo ».[4] È una formula felice e definitiva, che precorre la dottrina della concomitanza, tanto che un copista ha creduto di aggiungervi una frase con quel termine e con il richiamo ad Egidio Romano.[5]

Non mi fermo sugli altri aspetti della dottrina eucaristica del *De missarum mysteriis*, rimandando alla diligente ed esau-

1. Jorissen, *Die Entfaltung . . .*, 97.

2. Rimando per i passi e la loro interpretazione al Barbero, *La dottrina . . .*, 146-151 ed allo Jorissen citato.

3. Così Alessandro di Hales, che finemente critica Lotario: *Glossa in librum quartum sententiarum*, d. 12, n. 1 d; ed. Quaracchi 1957, p. 186.

4. *De missarum mysteriis*, 868 C.

5. Nell'edizione del Migne subito dopo le parole sopra citate c'è la frase: « Est ergo sanguis sub speciebus panis non ex vi sacramenti, sed ex naturali concomitantia, secundum fratrem Egidium ». La frase non poteva essere di Lotario, come già ha osservato il De Ghellinck, ed il confronto con i codici conferma la sua interpolazione: manca infatti, per esempio, nel Vat. lat. 697, f. 74r, nel Vat. lat. 698, f. 68va, e nell'autorevole Vat. lat. 4925, f. 46v.

riente analisi fattane dal Barbéro. Mi limito a segnalare, perché costituisce una delle parti più suggestive dell'opera, l'approfondimento dato da Lotario alla dottrina degli effetti dell'Eucarestia, sia la sua *virtus unitatis*, che significa e produce l'unità della Chiesa, nella stretta causalità tra corpo reale e corpo mistico di Cristo,[1] sia la sua efficacia come cibo spirituale dell'anima.[2] Qui Lotario veramente si effonde, con una abbondanza di concetti che non si trova nei trattati dei teologi che lo precedono e si deve piuttosto collegare ad altri scritti che nel sec. XII avevano arricchito la dottrina eucaristica sviluppando gli elementi affettivi e devozionali.[3] Il suo stile si fa sovrabbondante ed impetuoso, con forme spesso stilisticamente retoriche, ma in alcuni momenti si innalza in una forma letteraria raffinata e alta, nella ricerca di termini nuovi, coniati latinamente secondo lo stile classico e talvolta presi direttamente dal volgare italiano. Precisamente si manifesta un tale intento nella seconda parte del penultimo capitolo, che cito per il suo interesse letterario,[4] e più felicemente si

1. *De missarum mysteriis*, 879 e altrove: v. BARBERO, *La dottrina* . . ., 193-195.

2. Ancora rimando al BARBERO, *La dottrina* . . ., 195-204.

3. È un campo cui solo accenno, non avendo potuto investigarlo adeguatamente. Ricordo solo il *Tractatus de sacramento altaris* del cistercense Baldovino, abate di Ford, citato all'inizio (p. 349, n. 1). Il confronto con questa opera, dalla quale non dipende il *De missarum mysteriis*, permette di concludere che la trattazione degli effetti spirituali dell'Eucaristia non era solo della teologia monastica.

4. « Non enim solam Scripturarum commemorationem ad hoc sufficere judicabit, qui *letargicum* venerat aegrotum sanare. Quanta namque pars nostri illud quod in Evangelio optimis unguentis *fragrat, antidotum* Verbum . . . Nam illud *ruminare, medela salubris* est, 'super mel et favum' dulcis *faucibus animae diligentis*. Sed tantus cibus valde paucorum, et solius *mentis pabulum*, quo tunc anima plenissime satiabitur, cum Verbum ipsum in aeterna felicitate *gustabit*. At ille qui corpus assumpsit et animam, ut sanaret et animam et corpus, *pigmenta sua* provida caritatis *arte composuit*, quibus *letargicam* mentem aegroti renovata quotidie suae salutis commemoratione percelleret et *eduntulam plebem*, quae verbum antiquum et aeternum principium *ruminare* non poterat, hoc *dulcissimo confecto liquamine* in panis et vini sacramento consuefacere *sorbillare* »: *De missarum mysteriis*, 884 A. Seguendo il BARBERO (p. 174-175), ho corretto il testo del Migne con il confronto del cod. Vat. lat. 697, f. 85.

esprime nell'ultimo capitolo, che rappresenta una sintesi della dottrina eucaristica in una lirica conclusione del libro, con accenti ed espressioni che saranno ripresi nelle composizioni teologiche e letterarie dell'ufficio del *Corpus Domini*.[1]

5. L'Eucarestia nelle decretali di Innocenzo III

La composizione del *De missarum mysteriis*, ed in particolare del quarto libro, rappresentò per il giovane cardinale Lotario una esperienza intellettuale e letteraria, che gli valse per tutta la vita. Subito, nell'opera esegetica, cui si diede appena aveva terminato il trattato, cioè il commento al salmo 44 con il titolo *De quadripartita specie nuptiarum*, appare vivo il ricordo e la suggestione del precedente scritto, richiamato con il suo titolo e presente nella composizione della nuova opera: infatti Lotario, con una certa sproporzione nell'economia dell'opera stessa, introduce alcuni capitoli sul convivio sacramentale e sui cibi del pane e del vino che vi si prendono, in riferimento alla Eucarestia.[2] Egli si sente padrone dell'argomento e, richiamando i motivi svolti nell'ultimo capitolo del *De missarum mysteriis*, si effonde in una sintesi insieme dottrinale e letteraria sul mistero eucaristico, con una felice frase, poi ripresa dall'autore dell'ufficio del *Corpus Domini*: « O magnum et salutare convivium, in quo caro Christi comeditur et sanguis Christi potatur ».[3]

Divenuto pontefice (8 gennaio 1198), Lotario continuò a coltivare lo studio della dottrina eucaristica secondo i motivi svolti nella sua opera. Numerosi sono i riferimenti e gli accenni nei suoi sermoni, nei quali sviluppa specialmente i

1. Accenno solo alla ricerca, da compiersi con un preciso confronto dei testi.

2. Soprattutto si manifesta ciò nel capitolo: *De sacramentali convivio* e seguenti, dove Lotario prende l'occasione dal convito nuziale per svolgere la dottrina eucaristica: *PL* 217, 945-948.

3. *De quadripartita*, c. 946 B. Da questo testo innocenziano è derivato l'inizio della notissima antifona dei secondi vespri della festa del *Corpus Domini*: « O sacrum convivium in quo Christus sumitur . . . ».

motivi di pietà eucaristica e delle pratiche applicazioni alla vita dei fedeli: così egli parla più volte, sulla traccia della trattazione fatta nel *De missarum mysteriis*, delle disposizioni necessarie per ricevere l'Eucarestia, della Eucarestia come unione dei cristiani ed elemento di vita religiosa, perché nutrimento e ristoro delle forze spirituali e dono della vita eterna.[1]

Più larghi sono i riferimenti all'Eucarestia nell'epistolario del papa. Sarebbe necessaria una ricerca sistematica, che ne individui la quantità ed il valore. Ricordo, come esempio, la lettera all'arcivescovo di Sens dell'8 giugno 1213, nella quale – manifestando la stessa ingenua credenza a pii racconti notata in altre circostanze – riferisce un miracolo eucaristico avvenuto nella regione di Sens e che provocò la conversione di un ebreo, recatosi appositamente a Roma dal papa.[2] Più importanti e degne di rilievo sono le lettere di contenuto dottrinale, alcune delle quali assunsero valore di magistero papale, perché inserite nelle decretali. La più notevole – e per noi interessante perché manifesta una continuità di dottrina eucaristica dal *De missarum mysteriis* all'insegnamento del pontefice – è la lettera del 29 novembre 1202, indirizzata a Giovanni Bellesmains, già arcivescovo di Lione e fattosi nel 1193 monaco cistercense a Clairvaux.[3] L'antico presule. che per le sue precedenti relazioni e la sua nuova vita godeva

1. I rispettivi riferimenti sono stati individuati da BARBERO, *La dottrina . . .*, 190-191, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 214-215. Altri riferimenti nella tesi del mio alunno G. SCUPPA, *I sermoni di Innocenzo III*, Pont. Università Lateranense, 1961.

2. *PL* 216, 885-886.

3. Giovanni di Bellesmains era un inglese, camerario del capitolo di York, divenuto nel 1162 vescovo di Poitiers, nel 1181 arcivescovo di Narbona e l'anno successivo passato alla sede di Lione. Ebbe relazioni con le maggiori personalità ecclesiastiche del tempo, anche dopo che si era ritirato a Clairvaux, e ricevette distinzioni ed incarichi dai papi (legato apostolico per la Francia). Vedi PH. POUZET, *L'anglais Jean dit Bellesmains, 1122-1204?, évêque de Poitiers, puis archevêque de Lyon . . .*, Lyon 1927. Alcune sue lettere sono raccolte in *PL* 209, 873-878. V. la voce *Johannes Bellesmajus* di B. GRIESSER in *LThK*², v, Freiburg 1960, 1009.

di grande fama, si era già rivolto ad Innocenzo III nel medesimo anno, chiedendogli a nome dei confratelli di comporre le preghiere della Messa di S. Bernardo, che avrebbero recitato con maggior devozione « tum propter auctoritatem dictantis, tum propter stylum dictaminis »; ed il papa aveva accondisceso, mosso da un altro cistercense che stava vicino a lui nella Curia, fra Raniero da Ponza, del quale abbiamo avuto occasione di parlare.[1] Lusingato da questa pronta condiscendenza nei suoi riguardi, Giovanni Bellesmains pensò di rivolgersi nuovamente al papa per sottomettergli alcune questioni circa la dottrina eucaristica e la celebrazione della Messa, che non sapeva risolvere da solo e per le quali chiedeva lumi al *Salomone* di Roma,[2] celebre in particolare per la sua scienza in questo campo della teologia. Innocenzo III prese sul serio la candida richiesta, che gli offriva occasione per tornare con maggiore maturità sopra questioni affrontate nel suo trattato sulla Messa, e rispose ai tre quesiti dell'antico arcivescovo con una lunga lettera, alla quale volle dare il valore di una interpretazione autentica e di un atto del suo magistero pa-

1. Lettera dell'8 giugno 1202 in *PL* 214, 1032. Per le preghiere composte da Innocenzo III, e la sua devozione verso S. Bernardo, v. P. S. Lenssen, *Aperçu historique sur la vénération des saints cisterciens dans l'Ordre de Cîteaux*, « Collectanea Ordinis Cistercensis Reformati », vi (1939), 169. Rimando a quanto ho detto nello studio precedente sui rapporti di Innocenzo III con i cistercensi.

2. Innocenzo III, grazie alla sua formazione scolastica ed alla sua maestria nel trattare sottili questioni teologiche e giuridiche, si acquistò, sin dall'inizio del pontificato, il titolo di « nuovo Salomone ». Gli viene dato nella prefazione di Rainero di Pomposa alla raccolta di decretali dei primi tre anni (« Cupientes nonnulli, qui de diversis et ultimis etiam mundi partibus ad apostolicam sedem accedunt, audire *sapientiam nostri temporis Salomonis . . .* »: *PL* 216, 1173 B), ed è ripetuto scherzosamente più volte nel racconto del soggiorno di Innocenzo III nell'estate 1202 a Subiaco, scritto da un suo cappellano (« Hec a *tercio Salomone* diligitur . . . »: K. Hampe, *Eine Schilderung des Sommeraufenthaltes der römischen Kurie unter Innocenz III. in Subiaco 1202*, « Historische Vierteljahrschrift », viii (1905), 509-535. Inoltre questo titolo, come mi ha segnalato la Dott. Maria Teresa D'Alverny, si trova attribuito ad Innocenzo III in una inedita poesia goliardica dell'Università di Bologna del principio del sec. XIII: « Novus regnat Salomon in diebus malis . . . » (cod. Par. Nat. lat. 3236 A, f. 84r).

pale.[1] Perciò la lettera fu inserita nelle collezioni delle sue decretali, diventando così oggetto di studio e di speculazione teologica.[2]

Il primo quesito riguardava la formula della consacrazione del vino, che turbava l'antico arcivescovo per il fatto che nel Canone della Messa c'erano le parole *mysterium fidei*, le quali non si trovano nel racconto evangelico della istituzione dell'Eucarestia, per cui si pensava che qualcuno temerariamente avesse compiuta una aggiunta nel testo tramandato dagli evangelisti. La difficoltà doveva essere presente e diffusa alla fine del sec. XII, poiché già l'aveva affrontata Lotario nel *De missarum mysteriis*, nel quale l'aveva risolta non già ricorrendo alla spiegazione data nel sec. IX da Floro di Lione, che aveva fatto derivare quella inserzione dalle parole di San Paolo in *I Tim.* 3, 9 (« Habentes mysterium fidei in conscientia pura »), bensì invocando un principio teologico generale, quello della Tradizione, e dichiarando che quelle parole, come altre espressioni della formula consacratoria che non si trovano nei corrispondenti testi evangelici, sarebbero state tramandate alla Chiesa dagli Apostoli.[3] Questa spiegazione viene sostan-

1. *PL* 214, 1118-1123. All'inizio lo stesso papa mette in evidenza il valore dottrinale del ricorso fatto a Roma e delle risposte date: « Verum, quoniam in primatu apostolorum principis apostolicae sedis magisterium recognoscens, ad eam credis maiores causas Ecclesiae referendas, consultationibus tuis, quas non ob commodum utilitatis terrenae, cum non civilem contineant quaestionem, sed animarum profectum, ut videlicet in lucem prodeant obscura Scripturae, novimus te movisse, libenter quod nobis inspirat Dominus respondemus »: c. 1119 A.

2. La lettera a Giovanni Bellesmains non fu messa nella collezione delle decretali di Gilberto, composta nel 1202-1203 e che contiene decretali innocenziane sino a tutto il 1202, forse perché non ne fu vista subito l'importanza dottrinale. Fu invece inserita da Alano, maestro dello studio di Bologna, nella sua collezione del 1206 (VI, 2); da lui passò nella collezione di Bernardo di Compostella (la *Compilatio Romana* del 1208: 3, 34, 4), e successivamente nella collezione ufficiale di Pietro Collavicino (1209), fatta preparare dallo stesso Innocenzo III (3, 34, 4), alla quale attinsero le decretali Gregoriane, dove è posta a III, 41, 6. La parte centrale sulla dottrina eucaristica è riportata nell'*Enchiridion symbolorum* di DENZINGER-SCHÖNMETZER, n. 782.

3. *De missarum mysteriis*, IV, 5, c. 858 BD. Si ferma sulla spiegazione di Innocenzo III G. LUCCHESI, *Mysterium fidei. Il testo della consacrazione euca-*

zialmente ripetuta nella lettera del 1202, in forma più ampia e più precisa. Innocenzo III, infatti, sviluppa l'argomento che la formula consacratoria del Canone non si deve considerare una ripetizione letterale del testo evangelico che racconta la istituzione dell'Eucarestia nell'Ultima Cena, come prova il fatto che anche altre espressioni ivi contenute non si trovano nei Vangeli. Però esse non si devono considerare estranee ed abusive, poiché o sono state *supplite* da altri luoghi del Nuovo Testamento, oppure provengono da quella somma di parole e di fatti di Gesù che gli evangelisti hanno omesso (è chiaro il riferimento alle ultime parole del Vangelo di S. Giovanni) e che gli Apostoli hanno insegnato nella loro predicazione e trasmesso ai loro successori.[1] Innocenzo III presenta tale spiegazione con una certa cautela (*credimus*, egli dice), né troppo vi insiste. A lui premeva maggiormente un'altra questione suscitata dalle parole *mysterium fidei* e non toccata da Giovanni, ma che egli voleva ribadire riprendendola dal suo trattato. Infatti alcuni teologi, seguaci della tendenza rappresentata da Berengario, prendevano lo spunto da quelle solenni parole della formula della consacrazione per affermare che nel sacramento dell'altare non c'era la verità del corpo e del sangue di Cristo, ma solo un'immagine, una specie e figura. Il papa riprende alla lettera quanto aveva scritto per confutare questa interpretazione, pericolosa per il dogma della presenza reale di Cristo nell'Eucarestia, e approfondisce il valore teologico della espressione *mysterium fidei*, distinguendo sottilmente nel sacramento la *forma visibilis*, la *veritas corporis* e la *virtus spiritualis*.

Già in questa prima risposta si vede la differenza di posizione in cui si pone Innocenzo III rispetto al suo semplice inter-

ristica nel canone romano, Napoli² 1960, 85-86. Il LUCCHESI richiama anche i precedenti, in particolare la spiegazione di Floro (in *PL* 54, 54). Più in generale, v. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* . . ., II, 155. La questione è divenuta di attualità con la recente riforma liturgica, che ha tolto le parole *mysterium fidei* dalla formula consacratoria del Canone romano, ponendole subito dopo in tutte le Preci eucaristiche.

1. *PL* 214, 1119 *AB* e 1121 C.

pellante, che voleva solo una risposta pratica al proprio dubbio, mentre il papa si mette nelle più sottili questioni eucaristiche del tempo, con il suo gusto da teologo scolastico. Ciò si vede ancora più chiaramente nella risposta al secondo quesito dell'ex-arcivescovo, il quale aveva chiesto se l'acqua, mescolata al vino prima della consacrazione, si converta nel sangue di Cristo. Prende subito un atteggiamento di maestro che risponde ai suoi discepoli (« super hoc autem opiniones apud scholasticos variantur »), e procede enumerando e sottoponendo a critica alcune opinioni correnti, per giungere a quella che egli giudica *probabilior*, l'opinione che asserisce che l'acqua con il vino si trasmuta nel sangue di Cristo. Era la sua sentenza di teologo esposta nel *De missarum mysteriis*, che ora il papa ribadisce e vuole decisamente fare affermare contro la sentenza del proprio maestro Uguccione, verso la quale rinnova il suo accanimento pronunciando una aspra e definitiva riprovazione.

Più sbrigativo si dimostra Innocenzo III riguardo al terzo quesito dell'ex-arcivescovo di Lione, il quale voleva sapere perché nella Messa di S. Leone papa (27 giugno) era stata cambiata la preghiera sulle oblate, detta la *secreta*, poiché egli trovava nei « codici più antichi » un testo che non era quello dei « sacramentari più moderni »: precisamente, mentre nei primi si pregava perché l'offerta giovasse all'*anima* del beato Leone, nei secondi si era introdotta la parola *per intercessione*.[1] Giovanni Bellesmains doveva avere a disposizione un codice del Sacramentario detto Gregoriano, nel quale si trovava la prima preghiera,[2] che era stata mutata nei suc-

1. « Tertio vero loco, tua fraternitas requisivit quis mutaverit, vel quando fuerit mutatum, aut quare, quod in secreta beati Leonis secundum antiquiores codices continetur, sic videlicet: 'Annue nobis, Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio', cum in modernioribus sacramentariis habeatur: 'Annue nobis, Domine, quaesumus ut intercessione beati Leonis haec nobis prosit oblatio' »: c. 1122 C.

2. Per il Sacramentario Gregoriano, v. *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, ed. H. LIETZMANN, Münster 1921, 78. Il testo edito risale al sec. VIII, ma la formula in questione è mantenuta da codici liturgici sino al sec. XI.

cessivi Messali, per lo meno a partire dal sec. X.[1] Il papa si dimostra meno provveduto di lui in questa conoscenza dei testi liturgici, o meglio non ebbe la pazienza di compiere una ricerca storica nei libri liturgici conservati a Roma, per studiare quando il cambiamento fosse stato introdotto. Risponde semplicemente di ignorare quando il cambiamento si sia operato e da chi sia stato compiuto, improvvisa però una sua spiegazione teologica, piuttosto artificiosa per giustificare la prima formula, dicendo che si può chiedere a Dio che un'orazione *giovi* ad un Santo nel senso che maggiormente sia glorificato in terra dai fedeli, aggiungendo che, secondo molti teologi, la preghiera può valere in senso vero, poiché la gloria dei Santi può aumentare sino al giudizio finale.[2] Tale argomento lo spinge ad introdurre un'altra, assai più complicata questione, se cioè tra i defunti si debbano fare diverse categorie (quattro precisamente), alle quali si potevano in misura diversa applicare i suffragi rivolti dai fedeli. Era una questione vivamente discussa dai teologi e dai canonisti della seconda metà del sec. XII, che solo con Stefano Langton cominciò a chiarirsi.[3] Innocenzo III dovette anch'egli interessarsene, per

1. La nuova formula (nella variante « *intercedente* b. Leone ») è attestata nel *Sacramentarium Fuldense saeculi X*, ed. G. RICHTER - A. SCHÖNFELDER, Fulda 1912, 128, n. 1100. Si trova poi nel Messale edito da F. E. WARREN, *The Leofric Missal as used in the Cathedral of Exeter . . . 1050-1072*, Oxford 1883, 147, dove sono annotati molti codici che mantengono la vecchia formula. La nuova formula fu adottata dal PAMELE, nella sua edizione del Sacramentario Gregoriano del 1571 (J. PAMELUS, *Liturgicon Ecclesiae latinae*, II, Colonia 1571, 314), che ha creduto un errore del copista la vecchia formula. La questione è più generale, poiché la medesima formula, ed il cambiamento, si hanno anche per la preghiera sulle oblate per la festa di S. Gregorio Magno del 12 marzo.

2. *PL* 214, 1122-1123. L'opinione riferita da Innocenzo III esercitò grande influenza nella controversia di Giovanni XXII sulla visione beatifica: v. M. PRADOS, *Dos Sermones del papa Juan 22. Introdución y edición*, « Archivo Teologico Granadino » 23 (1960), 170-171; Fr. WETTER, *Die Lehre Benedikts XII. vom intensive Wachstum der Gottesschau*, Roma 1958; v. anche FR. PALADINO, *L'aumento intensivo della beatitudine essenziale*, Agrigento 1953.

3. Ampio esame della questione presso i teologi ed i canonisti della seconda metà del sec. XII in LANDGRAF nel cap. *Die Linderung der Höllenstrafen nach*

ciò volle metterla fuori in questa lettera tutta piena di vive e sottili discussioni teologiche del tempo: però la enuncia in modo assai sbrigativo, né si sente capace di tentarne una soluzione, rimettendola, con poco garbo, alla speculazione del suo interpellante.

La lettera di Innocenzo III a Giovanni Bellesmains del 29 novembre 1202 sarebbe rimasta una disquisizione scolastica, se non avesse acquistato autorità e diffusione nelle raccolte delle decretali innocenziane. Per questa via la conobbe il maggiore interessato, Uguccione, il quale non pare l'avesse conosciuta al momento in cui fu scritta, e neppure quando fu inserita nella raccolta di decretali di Alano (1206), ma solo nel 1208, quando apparve nella collezione di Bernardo di Compostella, che fu subito utilizzata nell'insegnamento dei maestri bolognesi.

Si conobbe così, e si commentò, la condanna che l'antico discepolo aveva fatto del maestro, e ciò dovette amareggiare profondamente Uguccione, dal 1190 vescovo di Ferrara e che aveva acquistato anche in quell'ufficio prestigio in tutta la regione emiliana.[1] Uguccione ricordava bene il suo scolaro e ci teneva alla sua benevolenza, come manifesta la sua relazione sulla visita compiuta al monastero di Nonantola, che inviò al nuovo papa subito alla notizia della sua elezione ed alla quale Innocenzo III rispose il 3 febbraio 1198, facendo un elogio generico del suo operato.[2] Esplicito ed ampio fu poi l'elogio fatto all'antico maestro in una successiva lettera (1 maggio 1199), dove nell'arenga esalta la scienza canonistica di Uguccione e ricorda il suo insegnamento, anche

der Lehre der Frühscholastik, in *Dogmengeschichte . . .*, IV, 2, 299-370. Sulla questione si era pronunciato Pietro di Corbeil, il maestro di Lotario, la cui traccia nella decretale *Cum Marthae* viene però dimenticata dal Landgraf.

1. Sulla biografia e le opere di Uguccione di Pisa († 1210), rinvio alla più recente bibliografia, elencata nella voce *Huguccio* di A. STICKLER nel *LThK*², 5, Freiburg 1960, 521-522. Per la dipendenza di Innocenzo III dalla dottrina politica di Uguccione, v. il mio studio: *Chiesa e Stato . . .*, 68-78.

2. *Reg Inn. III*, 1, 14-16; *PL* 214, 6-7.

se l'elogio serve a sottolineare il magistero di autorità della Sede apostolica, al quale deve subordinarsi quello delle scuole.[1] Appariva in contrasto con questi elogi l'aspro giudizio dato sulla dottrina di Uguccione nella decretale *Cum Marthae.* Anche se l'autore era celato dietro l'anonimo *quidam,* che ad un estraneo rimaneva ignoto, ma invece subito era riconosciuto dai canonisti e dai teologi, la sua opinione veniva solennemente riprovata e proibita nelle scuole: « Illud autem est *nefarium opinari,* quod quidam dicere *praesumpserunt,* aquam videlicet in flegma converti. Nam de latere Christi non aquam, sed humorem aquaticum *mentiuntur* exisse, *non attendentes . . .* ». È vero che Innocenzo III non faceva che ripetere alla lettera le parole usate nel *De missarum mysteriis,* ma quella era un'opera privata, non sappiamo se conosciuta da Uguccione, mentre ora la solenne confutazione veniva proclamata in una decretale, che i maestri ed i discepoli di Bologna avevano cominciato a commentare come testo del supremo magistero ecclesiastico. Uguccione credette di non poter tacere, ed approfittando di un'altra prova di benevolenza datagli dall'antico discepolo, che aveva risposto positivamente (febbraio 1209) alle sue richieste, poste in forma di quesiti, di allargare la disciplina dell'interdetto (permettendo la predicazione in chiesa una volta alla settimana e l'amministrazione dei sacramenti del battesimo e della cresima),[2] gli scrisse una lettera, piena di ossequio e di rispetto, ma in cui abilmente difendeva e ribadiva la propria sentenza giustificandola con ragioni di ordine teologico. Era, egli diceva, una sen-

1. « Quanto te magis novimus in canonico iure peritum, tanto fraternitatem tuam amplius in Domino commendamus, quod in dubiis quaestionum articulis ad apostolicam sedem recurris . . . ut opinio quam in eis quondam habueras, *dum alios canonici iuris peritiam edoceres,* vel corrigatur per sedem apostolicam vel probetur ». *PL* 214, 588-589. Un implicito riconoscimento all'opera di Uguccione è fatto nella lettera del marzo-aprile 1201, nella quale il papa conferma « auctoritate apostolica » la sentenza data da Uguccione in una controversia locale. La lettera entrò nelle decretali (è la decretale *Coram* in I, 29, 34).

2. *PL* 215, 1582-1583. La lettera è entrata nelle decretali Gregoriane in V, 39, 43.

tenza non sua personale, bensì di autori « grandi ed autentici », inoltre era fondata su di un passo scritturale e sulla sua glossa, cioè il versetto della prima lettera di Giovanni (v, 8), che parla dell'acqua uscita dal corpo di Cristo morto, per significare, diceva la glossa, la vera natura di carne di Cristo. Ora, continuava Uguccione applicando la concezione ippocratica dell'organismo umano, poiché nel corpo dell'uomo vi sono quattro umori, quell'acqua non poteva che essere « l'umore acquatico », cioè il flegma.

Non possediamo il testo di questa lettera, documento umano dei rapporti tra l'antico maestro ed il discepolo asceso al supremo magistero della Chiesa. Innocenzo III la accolse con attenzione e ne fece oggetto di una sua nuova presa di posizione dottrinale sulla questione, rispondendo subito con la lettera del 5 marzo 1209,[1] che per sua volontà entrò nella raccolta delle proprie decretali (la *In quadam nostra*). Anch'essa ha la forma e lo stile di una discussione scolastica. nella quale Innocenzo III si compiace di seguire il buon metodo, riferendo con cura obiettiva gli argomenti portati contro la sentenza da lui espressa nella *Cum Marthae*. Ma ad essi risponde con vivacità polemica, ribadendoli uno per uno, a cominciare da quello delle « autorità », contro il quale dice, con evidente sproporzione, che vi furono sempre delle dottrine sbagliate, e porta come esempi gli ariani ed i manichei! Viene poi alla questione dell'acqua uscita dal corpo di Cristo, e con sicurezza di buon esegeta dimostra che il testo parla di vera acqua e non si può diversamente interpretare, anche se non sappiamo in quale modo, se naturale o miracoloso, la cosa si sia compiuta. I suoi argomenti sono indubbiamente validi e rivelano il Lotario che aveva appreso alla scuola di Pietro di Corbeil un retto metodo esegetico, che ora viene vittoriosamente opposto al maestro di Bologna, meno familiare in questa disciplina.

Le due decretali, *Cum Marthae* e *In quadam nostra*, sono

1. *PL* 216, 16-18; decretali Gregoriane, III, 41, 8.

le più importanti come dottrina, ma non sono le uniche decretali innocenziane sul sacramento dell'Eucarestia. Mossi dall'esempio di Giovanni di Bellesmains, ed ancora più dalla fama di liturgista e di teologo acquistatasi da Innocenzo III, altri vescovi (ed anche capitoli) si rivolsero a lui presentandogli questioni e casi particolari. Il loro livello culturale non appare elevato, per quanto si può arguire dalle loro domande, preoccupati non di questioni dottrinali, bensì di casi pratici, di rubriche liturgiche e di morale, che non erano capaci di risolvere da sé, mancando regole e norme, rivelando peraltro uno zelo pastorale di fronte ai problemi del loro ministero, e rispetto e fiducia verso « l'oracolo » della Sede apostolica. Si distinguono i vescovi periferici, per dire così, che da lontano erano meno familiari alla consultazione di libri ed inesperti per una soluzione dei casi: così l'arcivescovo di Braga nel Portogallo,[1] lo stesso primate di Toledo,[2] il vescovo di Worchester.[3] Ma anche i più vicini, come il clero di S. Pietro in Maddaloni (Caserta)[4] e lo stesso clero di Roma, rappresentato dai rettori della «fraternita romana»,[5] ricorrono ad Innocenzo III, interpellandolo con quesiti di liturgia o per sapere come comportarsi in casi non comuni. Il papa amava tali questioni e risponde sempre con abbondanza di argomenti (spesso attinti e ripetuti alla lettera dal *De missarum mysteriis*) e sicurezza di dottrina, applicata ai casi proposti. Era un'arte cui si era familiarizzato nell'esercizio delle cause giudiziarie trattate da cardinale, e che ora viene da lui grandemente sviluppata, facendolo un vero maestro nella applicazione della dottrina alla casistica.

I canonisti contemporanei si accorsero subito del valore di questa dottrina sul sacramento dell'Eucarestia che sviluppava Innocenzo III, e ne raccolsero i documenti più note-

1. *PL* 215, 811 AC; passata nelle decretali Gregoriane, III, 41, 4.
2. *PL* 215, 1042.
3. *PL* 215, 781 A; passata nelle decretali Gregoriane, III, 41, 3.
4. *PL* 215, 442 AB; passata nelle decretali Gregoriane, III, 41, 5.
5. *PL* 215, 1463-1464; passata nelle decretali Gregoriane, III, 41, 8.

voli nelle collezioni di decretali papali che privatamente componevano ad uso delle scuole di diritto, particolarmente per i maestri e gli scolari di Bologna. È un campo nuovo, che non appare nelle precedenti collezioni di decretali e neppure in quella di Gilberto, composta all'inizio del pontificato (1202-1203), quando ancora non si intravedeva questo magistero di Innocenzo III. Lo introdusse per primo Alano anglico, nella sua collezione composta verso il 1206, inserendo nel libro sesto il titolo: *De consecratione Eucharistie*, composto di quattro decretali, la prima di Celestino III e le altre tre di Innocenzo III, tra cui la importante *Cum Marthae*.[1] La sua linea venne continuata e sviluppata da Bernardo di Compostella, che nel 1208 raccolse le decretali innocenziane dei primi dieci anni di pontificato. La materia eucaristica è trasferita al libro terzo e costituisce il titolo XXXII, con una denominazione ampliata: *De celebratione Misse et sacramento Eucharistie*. ed un numero accresciuto (sei) di decretali.[2] Lo seguì Pietro Collavicino, che nel 1209 ricevette l'incarico dallo stesso pontefice, non soddisfatto per la collezione di Bernardo, di fare una raccolta ufficiale ed autentica delle proprie decretali, chiamata dai canonisti *Compilatio III antiqua*. In essa si allarga ancora il titolo ed il numero dei documenti papali in materia eucaristica, poiché si aggiunse (ed è chiara la volontà di Innocenzo III in tale addizione) la decretale *In quadam nostra* diretta contro Uguccione, ed il titolo, ora XXXIII, si allungò proprio per ricordare quell'ultimo documento: *De celebratione Missarum et sacramento Eucharistie et aqua que exivit ex latere Christi*.[3]

Con la *Compilatio III*, che rappresenta la prima raccolta

1. R. von Heckel, *Die Decretalensammlungen...*, « Zeitschrift f. Rechtsgeschichte », Kan. Abt., 29 (1940), 306. V. anche A. Stickler, *Historia iuris canonici latini*, I, Torino 1950, 231.

2. Stickler, *Historia . . .*, 231-232, e H. Singer, *Die Decretalensammlungen des Bernardus Compostellanus antiquus*, « SB Akademie Wien », Phil. Kl. 171, 1. Wien 1914.

3. Stickler, *Historia . . .*, 233, e Ae. Friedberg, *Quinque compilationes antiquae necnon collectio canonum Lipsiensis*, Leipzig 1882, 125.

canonistica ufficiale, voluta dal papa e preparata sui testi dei regesti papali accuratamente collazionati,[1] Innocenzo III diveniva, agli occhi dei contemporanei, il papa dell'Eucarestia, e quanto egli aveva scritto in un'opera scolastica come il *De missarum mysteriis* si elevava sopra il rango di una *auctoritas*, grazie al sigillo dell'autorità papale, di cui le decretali erano l'espressione.

Anche per un'altra via Innocenzo III traduceva in magistero papale la propria dottrina eucaristica, precisamente nelle professioni di fede, da lui prescritte ad alcuni gruppi che tornavano alla Chiesa cattolica dall'eresia. Sono le professioni di fede prescritte nel 1208 a Durando di Huesca e suoi compagni[2] e nel 1210 al gruppo di Bernardo Primo.[3] Per l'una e per l'altra il papa ha presente e segue la professione di Valdo, sopra ricordata,[4] ma non si limita a ribadirne le formule, bensì la amplifica e particolarmente vi aggiunge importanti e nuove enunciazioni nella parte riguardante la Eucarestia ed il suo ministro. Egli infatti precisa, contro le negazioni ereticali, che non *in merito consacrantis* si compie il sacrificio, ma per divina virtù, e sviluppa il principio cattolico che solo il sacerdote legittimamente ordinato da un vescovo « visibile e tangibile » può consacrare l'Eucarestia, enunciando, scolasticamente, tre condizioni necessarie perché il sacerdote possa validamente consacrare.[5]

6. La definizione del IV concilio lateranense

La dottrina eucaristica formulata in queste professioni di fede manifesta una continuità di pensiero con il *De missarum mysteriis*, che trovò un coronamento, e la sua solenne sanzio-

1. Così informa il canonista Tancredi, citato da Friedberg, p. XXIII.
2. *PL* 215, 1511-1512.
3. *PL* 216, 290 AB.
4. Dondaine, *Aux origines du valdéisme* . . . Il Dondaine mette in evidenza le differenze delle due professioni rispetto a quella di Valdo, cui la seconda è più vicina.
5. V. la professione prescritta a Durando e compagni: *PL* 215, 1511 CD.

ne, al concilio generale celebrato da Innocenzo III quasi al termine del suo pontificato (1215).[1] La parte data a questa materia, come il modo di trattarla, confermano infatti che il papa fu il principale autore delle costituzioni conciliari. Ciò appare chiaramente nella prima costituzione, la *Firmiter credimus*, che parte dal modello delle professioni di fede contro gli eretici compilate dal papa nel 1208 e 1210, ma si sviluppa con una più elevata e matura formulazione dogmatica, raggiungendo la solennità e la perfezione dei grandi simboli dell'antica Chiesa, cui Innocenzo III si è ispirato.[2] La dottrina eucaristica della transustanziazione vi sta al centro, non senza un cosciente disegno, perché gli eretici, cui è diretto il simbolo di fede lateranense, si facevano forti nel loro rifiuto di tale dottrina, negando che fosse un articolo di fede: « cum de hoc non fiat mentio in aliquo symbolo », essi dicevano, come riferisce Alano. Perciò Innocenzo III, seguendo la professione di Valdo dal 1179-1181, la introduce come ampliamento dell'articolo degli antichi simboli sulla Chiesa, dimostrando che era una parte essenziale della ecclesiologia e della cristologia: « Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua ipse idem Iesus Christus est sacerdos et sacrificium ».[4] Contro le negazioni ereticali, la Chiesa è presentata essenzialmente come la sede dell'unico ed eterno sacrificio di Cristo, la cui perenne rinnovazione sta nella Chiesa stessa grazie al sacramento dell'altare, del quale subito

1. Rimando al mio articolo: *Il IV concilio lateranense*, « Divinitas », III (1961), 278-281. Più in generale, v. R. FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965, 248-250.

2. *Il IV concilio lateranense*, 288-291.

3. *De fide catholica . . .*; *PL* 210, 363 *B*.

4. Ho adottato, per questa frase, la lezione rappresentata dal testo riportato da S. Tommaso nel suo commento alla costituzione (*Opera omnia*, ed. leonina, t. XL, Roma 1968, p. E 38), perché corrisponde al senso della frase stessa, meglio della lezione riportata dalle comuni edizioni, che hanno il testo: « in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Jesus Christus »: v. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Freiburg 1962, 206. La conferma, o il rigetto della lezione stessa, verrà dall'edizione critica delle costituzioni del IV concilio lateranense, che prepara il P. Antonio Garcia y Garcia.

si espone il contenuto ed il significato, con una formula felicissima e concisa, che riassume tutta la teologia eucaristica elaborata da due generazioni: « cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, transubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina ».

Questa definizione rappresenta una sintesi, elaborata e formulata espressamente per il testo conciliare, sì che se ne possono indicare i molteplici riferimenti, ma non una determinata fonte. La professione di Valdo si limitava ad enunciare il dato di fede (« Sacrificium, id est panem et vinum, post consecrationem esse corpus et sanguinem Jhesu Christi, firmiter credimus et simpliciter affirmamus ») ed Innocenzo III ne aveva seguito il testo nelle sue professioni di fede del 1208 e 1210, limitandosi ad aggiunte e precisazioni dogmatiche (« *verum* corpus ... *verum* sanguinem »). Nella definizione lateranense quel testo è invece abbandonato, nella chiara intenzione di offrire una formula nuova, che più ampiamente e solennemente enunciasse la dottrina cattolica della transustanziazione, quale era stata sviluppata dalla teologia dell'ultima metà di secolo e dallo stesso Innocenzo III. Perciò si mette in evidenza come il pane ed il vino permangano dopo la conversione come *specie*, che contengono *veraciter* il corpo ed il sangue di Cristo, poi si esprime, con il termine proprio introdotto dalla teologia, quale sia il modo della mirabile conversione: « *transustantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem ». La parola transustanziazione entra così, grazie a questa formula innocenziana, nella solenne definizione del concilio, acquisita per sempre al magistero della Chiesa. Già mezzo secolo prima Pietro di Poitiers aveva detto che era la parola più appropriata per esprimere la verità del mistero eucaristico[1] e Baldovino di Ford, con profondo senso teologico,

1. Pietro di Poitiers commenta le parole in uso per spiegare la conversione e dice al proposito: « ... Praecipue tamen cum dicitur: 'Panis iste transubstantiatur in corpus Christi', quia nullum verbum adeo proprie hic ponitur sicut 'transsubstantiari', quia substantia in substantiam transit, manentibus eisdem proprietatibus »: *Sententiarum libri*; *PL* 211, 1247 B.

aveva paragonato l'introduzione di questo termine e di altri simili alla introduzione dei termini *homousion* e *persona* fatta dai Padri per asserire e professare la Fede cristiana, nonostante che fossero estranei alla terminologia biblica.[1] Essa era già entrata, grazie ad Innocenzo III, in un documento di magistero ecclesiastico, la decretale *Cum Marthae*[2] ed ora viene ripresentata, nella stessa forma verbale, nella costituzione conciliare, con una evidente prova della sua paternità. Tale derivazione si può vedere anche nella formula *potestate divina*, con la quale viene in essa espressa la transustanziazione, che riecheggia la interpretazione data da Lotario nel *De missarum mysteriis* circa il modo con cui fu compiuta da Cristo la prima conversione del pane nel suo corpo:[3] tuttavia nella formulazione del concilio non si entra affatto in quella questione teologica, assumendo la frase un valore generale. Ancora più evidente è la derivazione dalla dottrina di Innocenzo III nelle parole che seguono e concludono la definizione stessa: « ... ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit de nostro ». Sono infatti parole dell'ultimo capitolo del quarto libro del *De missarum mysteriis*,[4] le quali erano

1. « Et quamvis haec nomina, *mutatio, conversio*, ceteraque similia (sopra aveva usato anche il verbo *transsubstantiare*) mutationem vel conversionem indicantia, quantum ad hanc fidei confessionem, magis novae inventionis esse videantur quam evangelicae vel apostolicae traditionis, sanctis tamen doctoribus quos dedit Deus in ministerium fidei, in 'consummationem sanctorum', placuit ab piam fidei confessionem huiuscemodi verbis uti. Nec iudicanda est profana verborum novitas, quam induxit sanctorum patrum auctoritas, et fidei pietas, et ipsius confessionis necessitas. Aliquo nimirum modo oportuit dici, quod omnino debuit credi. Non sine exemplo est quod loquimur. Nam hoc nomen *homousion*, et hoc nomen *persona*... a sanctis patribus assumpta sunt, licet de novo aut veteri testamenti auctoritatem non habeant »: *Baudouin de Ford. Le sacrament de l'autel*, I, 148.

2. Il verbo è usato due volte nella decretale: *PL* 214, 1119 B e 1121 C. In precedenza Lotario l'aveva usato cinque volte nel *De missarum mysteriis* (*PL* 217, 833 D, 860 D-861 A, 893 D, 896 A) ed una volta nel *De quadripartita specie nuptiarum* (*PL* 217, 945 D).

3. V. sopra, p. 362.

4. « Per id ergo quod suscepit ipse de nostro, accipimus ipsi de suo, tam insolubili nexu coniungimur, ut qui est unum cum Patre per ineffabilem unitatem, fiat unum nobiscum per admirabilem unionem, ac per hoc ipso com-

state letteralmente riprodotte nella decretale *Cum Marthae*[1] e che ora, con fedeltà al proprio pensiero giovanile, sono dal papa meglio isolate e quasi incastonate come una perla nel sintetico testo della definizione lateranense, rendendo una testimonianza alla dottrina, da Lotario particolarmente approfondita, dell'unione operata dall'Eucarestia, che ha il suo modello e la sua ultima ragione nell'ineffabile unione del Figlio con il Padre.

Il testo della costituzione conciliare definisce infine, seguendo il modello delle professioni di fede antiereticali, la dottrina cattolica sul ministro dell'Eucarestia: « Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos qui fuerit rite ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis et eorum successoribus Iesus Christus ».[2] Anche qui la formulazione è ben più concisa e limpida che nelle professioni di fede promulgate dallo stesso Innocenzo III e si elimina ogni riferimento alla questione se il sacerdote celebrante sia fuori della Chiesa, perché eretico o scomunicato: si accentua, invece, in evidente relazione con il concilio, il potere dei vescovi, cui spetta, unicamente, l'ordinazione dei sacerdoti per la potestà che essi detengono, perché sono i successori degli Apostoli. È una definizione della dottrina della successione apostolica passata ai vescovi, che si deve porre in evidenza in questo testo del IV concilio lateranense e collegare con altri riferimenti alla dottrina dell'episcopato in Innocenzo III.

muniter mediante, cum Patre unum efficimur »: *De missarum mysteriis*, 886 BC.

1. *PL* 214, 1122 B.

2. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 206.

3. Mi piace accennare a questo rilievo dato ai vescovi nella costituzione del IV concilio lateranense, che costituisce un precedente, non segnalato, della dottrina del Concilio Vaticano II nella Cost. *Lumen gentium* (Cap. III, nº 20, n. 15 per le fonti), merita un approfondimento sia nel quadro della dottrina medievale, sia in quello degli scritti di Innocenzo III, che più volte ricorda e sottolinea la successione dagli Apostoli ai vescovi (così nel *De quadripartita specie nuptiarum* alla c. 966 C: « Pro apostolis autem quotidie nascuntur episcopi, quos ecclesia principes super omnem terram constituit »).

Oltre a questa solenne definizione della dottrina eucaristica, vi sono nelle costituzioni del IV concilio lateranense accenti e riferimenti alla disciplina eucaristica, nei quali si può vedere la mente di Innocenzo III. In forma generale nella costituzione diciassettesima, in cui si esortano i sacerdoti alla celebrazione frequente e devota della Messa,[1] come in quelle successive, nelle quali si raccomandano pulizia e decoro negli oggetti e nelle vesti sacre per la celebrazione (motivo caro al nostro papa[2]) e la custodia accurata dell'Eucarestia.[3] È un gruppo di decreti conciliari tra di loro uniti e connessi, che si sviluppa con la costituzione ventunesima, in cui viene emanata la notissima prescrizione sulla Confessione e Comunione annuale. Nella costituzione c'è un cambiamento, poiché resta immutata la prescrizione della Confessione annuale, mentre per la Comunione si limita l'obbligo ad una volta all'anno.[4] La clausola *ad minus in Pascha* rivela il passaggio dalla norma precedente, sancita in un testo di Graziano e tenuta da Innocenzo III nel *De missarum mysteriis* sulla autorità di S. Agostino,[5] da lui fatta ribadire nella professione di fede dei

S. Tommaso, nel suo commento alla costituzione, trascura questo aspetto « episcopale », per fermarsi su quello sacramentale. È interessante osservare come questo testo del IV concilio lateranense nel sec. XVI fosse assunto quale argomento a proprio favore dai difensori della dottrina del conferimento immediato della giurisdizione agli Apostoli e di conseguenza ai vescovi. Lo riferisce il teologo gesuita Alfonso Salmerón († 1585), che ribadisce l'argomentazione dicendo che il testo riguardava unicamente la potestà di ordine: v. J. B. Andries, *Alphonsi Salmeronis doctrina de iurisdictionis episcoporum origine ac ratione ex variis eiusdem commentariis conscriptam ad comprobandam Concilii Vaticani de iurisdictione episcopali oraculum*, Magonza 1871, 156 e 159.

1. *Const.* 17, 217.

2. *Const.* 19, 220. La cura di Innocenzo III per il decoro degli oggetti sacri destinati alla celebrazione della Messa è testimoniata dal suo biografo, che riferisce il dono fatto alle chiese di Roma povere di calici d'argento, mettendolo in rapporto con la devozione eucaristica del pontefice: « Fecit etiam inquiri per omnes Urbis ecclesias, quae calices argenteos non haberent, et singulis non habentibus contulit calices, *pro reverentia sancti mysterii corporis et sanguinis Iesu Christi* »: *Gesta Innocentii, PL* 214, CCX BC.

3. *Const.* 20, 220.

4. *Const.* 21, 221.

5. *De missarum mysteriis*, 883 B e 909 B. Il testo di Graziano (un passo attribuito a papa Fabiano) è nel *Decretum, De cons.* D. II, c. 16. Sul decreto

Maroniti. Si può pensare che il cambiamento fosse richiesto dai vescovi, che fecero presente la prassi più comune della Comunione una volta all'anno, prassi testimoniata da autorevoli teologi come Pietro Manducatore.[2] Ma è più probabile che lo stesso papa si sia indotto alla nuova norma, avendo la coscienza di emanare una legge per tutta la Chiesa ed anche perché il suo preciso significato non era quello di cambiare l'antica disciplina della Comunione tre volte all'anno, bensì di mantenerla, attenuata dalla concessione che *almeno* ci si comunicasse a Pasqua. E così fu intesa dalla Chiesa, continuandosi a prescrivere, in alcuni concili del sec. XIII e principio del XIV, la Comunione tre volte all'anno.[3]

7. L'influenza di Innocenzo III sulla dottrina eucaristica dei teologi del sec. XIII

La legislazione del IV concilio lateranense rappresenta l'ultima testimonianza di Innocenzo III quale teologo dell'Eucarestia. Non vi sono infatti riferimenti particolari a questa dottrina nelle lettere che seguono il concilio e nep-

conciliare ed i suoi precedenti v. G. Duhr, *Communion fréquente*, nel *Dictionnaire de spiritualité*, xi, Paris 1948, 1253-1254.

1. L'obbligo della Comunione tre volte all'anno è contenuto nella professione di fede fatta dai Maroniti al card. Pietro durante la sua legazione a Tripoli (1204-1205 circa), riprodotta nella lettera di Innocenzo III al patriarca Geremia ed a tutta la Chiesa maronita del 4 gennaio 1216: v. il testo in *Acta Innocentii III . . .*, ed. Th. Haluscynskyj, Città del Vaticano 1944, 459. L'editore mette la data del 4 gennaio 1215, presa dal documento, dimenticando che la cancelleria papale seguiva lo stile dell'Incarnazione, per cui l'anno cominciava il 25 marzo.

2. Pietro Manducatore ne tratta in un sermone (*PL* 198. 1765 AB), poi nelle *Sententiae de sacramentis*, ed. R. Martin, p. 52, 12-13: « Deinde vero *inolevit usus* ut semel in anno; id est in Pascha, sollempnis fiat in Ecclesia communicatio ». Aggiunge però: « Non audeo dicere ex praecepto ecclesiae, sed ex tacita permissione ipsius ». Vedi P. Browe, *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Münster 1940, 44-46.

3. Rimando al Browe, che interpreta il decreto conciliare nel senso indicato e riferisce le norme date dai concili del sec. XIII e principio XIV. Meno esatto è il Duhr, sopra citato.

pure nella ampia ed ultima sua opera, il *Commentarium in septem psalmos poenitentiales*, terminato il 10 aprile 1216.[1]

Il suo contributo allo sviluppo della dottrina eucaristica era stato largo e decisivo, se ben si considera nel tempo e nell'evoluzione teologica della fine del sec. XII e principio del XIII. Venne anche altamente apprezzato dai contemporanei e dalla successiva teologia, che stimò Innocenzo III come uno dei migliori rappresentanti della teologia eucaristica. La storia di questa fortuna, che dura e cresce sino al sec. XV, è ancora da fare, ma richiederebbe una conoscenza della teologia eucaristica dal sec. XIII al XV e dei relativi testi, in parte inediti, in sé difficile ed oltre i miei limiti. Offro soltanto, come invito ad una simile ricerca, alcuni riferimenti che ho potuto raccogliere.

Un nome si deve mettere all'inizio di un tale elenco, quello di S. Francesco d'Assisi. Non appartiene alla categoria dei teologi, né si può dimostrare una dipendenza letteraria da Innocenzo III, tuttavia il suo piccolo e prezioso scritto *De reverentia corporis Domini*, come altri passi paralleli tratti dalle sue opere, rivelano una corrispondenza con idee e motivi espressi da Innocenzo III, che potevano essere giunti a sua conoscenza direttamente o indirettamente, data la familiarità del Santo con la Curia romana.[2] Inoltre è indubbia la dipendenza di S. Francesco dalle prescrizioni del IV concilio lateranense, quando raccomanda la custodia del Sacramento in luogo decoroso e la proprietà delle suppellettili eucaristiche. Venendo poi ai teologi contemporanei, echi del *De missarum mysteriis* si trovano in alcune opere scritte durante il suo

1. Come ha precisato il MONTI (v. la n. 2), i riferimenti dell'opera al *De missarum mysteriis* riguardano solo il prologo, un passo del cap. V del libro II, ed i capitoli del libro V sul *Pater noster*.

2. Ampio esame e riferimenti alle fonti in B. CORNET, *Le « De reverentia corporis Domini », exhortation et lettre de S. François*, « Etudes franciscaines », n. s. 6 (1955), 65-91, 167-180; 7 (1956), 20-35; 8 (1957), 33-58. Un certo riferimento si può vedere rispetto al *De missarum mysteriis*, c. 884-885, ed ancora più ad un punto della esposizione sull'Eucarestia del *De quadripartita specie nuptiarum, PL* 217, 946.

pontificato. Così la *Expositio canonis missae*, già attribuita a S. Pier Damiani e che il De Ghellinck ha dimostrato dipendere dall'opera di Lotario ed essere stata composta poco dopo.[1] La stessa trattazione e punti comuni rivela poi il *De sacramento eucharistiae*, che fa parte della *Summa caelestis philosophiae* di Roberto di Courson, scritta negli anni 1204-1210.[2] Il ravvicinamento è importante, sia per la medesima formazione teologica ricevuta a Parigi (dove il Courson si mise alla scuola di Pietro Cantore rimanendo fedele a questo maestro),[3] sia per i rapporti che ebbe con il papa,[4] che cominciò a valorizzarlo quando era canonico a Noyon e a Parigi, e nel 1211 elevò al cardinalato, servendosene per importanti legazioni in Francia e per la riforma degli statuti dell'Università di Parigi (1215).

Tra i contemporanei, ricordo ancora due teologi, Pietro di Roissy, cancelliere di Chartres dal 1208 al 1215 [5] e Guido di

1. De Ghellinck, *Le mouvement théologique . . .*, 533-535.

2. L'opera di Roberto di Courson è inedita. Il Sac. Dott. Viscardo Lauro, che ha potuto direttamente consultarla nel cod. Par. lat. 3203, ha trovato concordanze importanti con il *De missarum mysteriis* sia nella linea mistico-liturgica, sia in particolare nella dottrina della « perfetta refezione spirituale » dell'alimento del pane e del vino consacrati: v. gli accenni nella sua tesi: V. Lauro, *Il simbolismo sacrificale dell'Eucarestia nei maggiori teologi della prima metà del sec. XIII e particolarmente in S. Tommaso d'Aquino*, Pont. Università Lateranense 1962.

3. Richiamo il testo, riferito sopra a proposito della dottrina di Pietro Cantore (p. 362-63, n. 4), nel quale Roberto con compiacenza si allinea al maestro: « . . . Nolumus hic aliquid asserere, immo dicimus cum Cantore magistro nostro . . . »: Jorissen, *Die Entfaltung . . .*, 33, n. 96.

4. Ampie notizie sui rapporti di Roberto di Courson con Innocenzo III in E. Kartusch, *Das Kardinalskollegium in der Zeit von 1181-1227 . . .*, Wien 1948, 376-381. Per la riforma universitaria del 1215, nella quale Roberto di Courson emanò il famoso divieto di Aristotele, v. Grabmann, *I divieti ecclesiastici . . .*, sopra citato.

5. Scrisse un *Manuale de mysteriis Ecclesiae* (prima redazione ai primi anni del '200, seconda tra il 1210 e 1213), sul quale v. L. Kennedy, *The Handbook of Master Peter Chancellor of Chartres*, « Mediaeval Studies », 5 (1943), 6-7 e 13, in cui riporta passi che rivelano una dipendenza dal *De missarum mysteriis*. V. anche St. Kuttner, *Pierre de Roissy and Robert of Flamborough*, « Traditio », II (1944), 492-499, e M. Th. D'Alverny, *Les mystères de l'Eglise d'après Pierre de Roissy*, « Mélanges R. Crozet », II, 1085-1104, che pubblica parti dell'opera.

Orchellis, che scrisse poco dopo il IV concilio lateranense,[1] nelle cui opere sono stati individuati riferimenti e corrispondenze con la dottrina eucaristica di Lotario. Procedendo nel tempo, si devono prendere in considerazione i teologi della generazione che seguì Innocenzo III, periodo non bene conosciuto e determinante per valutare gli sviluppi della successiva teologia. Una testimonianza cospicua si trova nel maestro Guglielmo di Auxerre († 1231 o 1237), il quale chiaramente riprende e segue in vari punti il *De missarum mysteriis* nel suo opuscolo sulla Messa;[2] un'altra, parimenti notevole, è stata segnalata dal Grabmann[3] nella inedita *Summa de Trinitate* di Benedetto di Alignano († 1268). Passando ai grandi teologi che dominano verso la metà del sec. XIII, in primo luogo viene Alessandro di Hales, il capo della scuola francescana. Numerose ed importanti sono le citazioni degli scritti teologici ed eucaristici di Innocenzo III nella sua *Summa theologiae*, che diventano determinanti nella lunghissima questione decima *De sacramento Eucharistiae* della quarta parte dell'opera.[4] È noto, però, come questa parte sia stata composta dopo la sua morte (1245) dal discepolo e collaboratore Guglielmo di Melitona († 1257-60), pertanto a questo teologo è piuttosto da attribuire la larghissima utilizzazione del *De missarum mysteriis* di Innocenzo III. Guglielmo lo

1. V. l'edizione di E. e D. Van den Eynde, *Guidonis de Orchellis Tractatus de sacramentis ex eius summa de sacramentis et officiis ecclesiae*, New York 1953.

2. È il *Libellus de officiis horarum*, la cui dipendenza dal *De missarum mysteriis* è affermata dal Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* . . ., 459. Inoltre per conoscere altri influssi di Innocenzo III su Guglielmo di Auxerre bisogna poi esaminare il suo trattato « De Eucharistia » nella *Summa aurea*, ed. Regnault, Paris 1550.

3. M. Grabmann, *Der Franziskanerbischof Benedictus de Alignano († 1268) und seine Summa zum Caput 'Firmiter' des IV. Laterankonzils*, « Kirchengeschichtliche Studien P. M. Bihl . . . dargeboten ». Kolmar 1941, 63.

4. In attesa dell'edizione di Quaracchi, rimando, per questa quarta parte, all'edizione di Colonia del 1622. La *quaestio X*: *De sacramento Eucharistiae* è ai ff. 221-370. Anche le altre opere di Alessandro di Hales contengono riferimenti, specie la *Glossa in IV libros sententiarum*, le *Quaestiones* e i *Quodlibeta*.

conosceva bene, perché già lo aveva seguito e abbondantemente ripreso in altri suoi scritti, precisamente nel trattato *De sacramento altaris*, una delle sue *Quaestiones de sacramentis*[1] e nell'*Opusculum super Missam*, che ha la sua fonte principale nel *De missarum mysteriis*.[2] L'analisi ed il confronto di questi scritti di Guglielmo di Melitona permetterà di precisare la diversa utilizzazione dell'opera di Innocenzo III: si può dire, da un rapido esame esterno, come il nostro papa sia il suo autore preferito, che segue o addirittura copia in alcune parti, e sempre cita con rispetto ed ammirazione, quasi che non possa fare a meno della sua testimonianza per la propria esposizione eucaristica.[3]

Nell'ambito della scuola francescana ricordo ancora Guiberto di Tournai, che in un'opera liturgica, scritta prima del 1258, descrive i riti della Messa attingendo larghi brani dal *De missarum mysteriis*.[4] Viene poi il massimo teologo francescano del secolo, S. Bonaventura, che si rivela discepolo di Alessandro di Hales anche nella conoscenza e valorizzazione della dottrina eucaristica di Innocenzo III. I principali e assai numerosi riferimenti di S. Bonaventura si trovano nel commento ai libri delle Sentenze, la sua opera teologica più im-

1. Vedi l'ottima edizione C. PIANA-G. GÁL, Quaracchi 1961, 511-800.

2. Rimando a A. VAN DIJK, *De fontibus 'opuscoli super missam' fr. Guglielmi de Melitona Ord. Min.*, « Ephemerides liturgicae » (1939), 291-349. Il Van Dijk, in polemica contro l'editore W. Lampen (Quaracchi 1931), dimostra che le citazioni dal *De missarum mysteriis* di Lotario provengono dal *Tractatus de officio misse* della *Summa fratris Alexandri*, ed offre un elenco dei numerosi e quasi continui riferimenti dell'opera innocenziana. Infine dà una nuova edizione dell'*opusculum super missam*.

3. Il carattere di questo *excursus* mi impedisce anche una semplice esemplificazione. Naturalmente, per uno studio è necessario esaminare anche le altre parti della *Summa fratris Alexandri* che contengono riferimenti espliciti o impliciti agli scritti di Innocenzo III: un elenco delle citazioni esplicite si trova nell'introduzione della terza parte a cura degli editori di Quaracchi. V. anche FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter* . . ., 462, e la tesi di LAURO, *Il simbolismo sacrificale* . . .

4. *Tractatus de officio episcopi et ecclesiae ceremoniis*, in *Bibliotheca maxima patrum Lugdun.*, XXV, 401-420. Attingo dal FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter* . . ., 465-466.

portante, scritta nel 1250-1252, precisamente nel commento alla parte del quarto libro che tratta del sacramento dell'Eucarestia. Le citazioni sono esplicite (ma bisogna considerare anche quelle implicite e generiche), tratte quasi tutte dal *De missarum mysteriis*, opera che egli ricorda una volta anche dandole un titolo, ma non mancano i riferimenti alle decretali eucaristiche *Cum Marthae* e *In quadam nostra*.[1] Innocenzo III gli è familiare, tanto che lo cita sempre con il solo nome, senza alcuna apposizione (« dicit Innocentius . . . »), considerato una autorità nel campo dottrinale, superiore a quella di Ugo di S. Vittore e messo alla pari con il *magister* per eccellenza, Pietro Lombardo: « Propterea est alia opinio Magistri et Innocentii et sequacium » dice a proposito del corpo di Cristo dato nell'Ultima Cena, e cita il corrispondente passo del *De missarum mysteriis*.[2] L'alta autorità attribuita agli scritti del nostro autore non significa, tuttavia, che S. Bonaventura ricalchi la dottrina eucaristica di Innocenzo III, come aveva fatto Guglielmo di Melitona, perché, se bene osserviamo, diversa è la sua esposizione, che manifesta un grande sviluppo di fronte all'opera, ormai lontana, di Lotario. Essa gli serviva, piuttosto, quale fonte, inserita e assimilata nella propria concezione teologica, e come una autorità dottrinale, contro la quale non osa mai andare contro direttamente. Una preziosa testimonianza è offerta dalla sua discussione se le specie consacrate possano convertirsi in alimento, in cui viene a trovarsi contro l'opinione espressa nel *De missarum mysteriis*, secondo la quale in certi casi ritornerebbe miracolosamente la sostanza del pane: « Et ista fuit positio Innocentii in libro suo, quem fecit de ecclesiasticis officiis, ubi dicit in libro tertio, capitulo de fractione panis . . . ».[3] La spiegazione data

1. Gli editori di Quaracchi hanno elencato negli indici degli *Opera omnia* le citazioni innocenziane relative alla dottrina eucaristica: su 14, tre sono prese dalle decretali.

2. *Opera omnia*, IV, Quaracchi 1889, 263. S. Bonaventura cita il *De missarum mysteriis*, libro IV, cap. 12, opponendolo alla opinione di Ugo di S. Vittore.

3. *In IV Sent.*, D. XII, q. II, a. 2, vol. IV, p. 276. È interessante notare come

da Lotario poneva in imbarazzo S. Bonaventura, perché non concordava con la concezione della sostanza e degli accidenti sviluppata dalla teologia del sec. XIII, però non vuole rigettarla, bensì si sforza di adattarla e renderla accettabile, spinto dall'autorità che le aveva conferito il nome di Innocenzo III: « Hunc autem modum dicendi credo probabilem et securum, *maxime cum tanti viri habeat auctoritatem.* Caveat tamen quisque, qualiter intelligit, quia in hoc secretum fidei latet. Sed secundum hanc positionem patet responsio ad quaestionem ».[1]

Se ci rivolgiamo all'altra scuola teologica del sec. XIII, la domenicana, prima dei grandi nomi di S. Alberto e di S. Tommaso d'Aquino viene quello di Ugo di St. Cher, liturgista e teologo († 1263). Egli ha certamente conosciuta l'opera di Innocenzo III e se ne è valso per il suo *Tractatus super missam seu speculum Ecclesiae,* dove la dipendenza risulta più che da singoli punti, dallo schema dell'opera e dal suo svolgimento, che mostrano di seguire il *De missarum mysteriis.* Ma la forma è assai più succinta (è una *brevis expositio,* dice l'autore), sì che se ne può considerare un riassunto, dove non sono ignorate le questioni teologiche trattate da Innocenzo III,[2] alle quali espressamente si riferisce Ugo di St. Cher

S. Bonaventura riferisca l'opera di Lotario, con qualche imprecisione: infatti il titolo non è quello dell'opera, bensì è coniato secondo il contenuto, ed il passo in questione si trova nel quarto libro, non già nel terzo, e con altro titolo. Ma può spiegarsi anche con una familiarità con il *De missarum mysteriis,* che citava a memoria, senza il bisogno di fare una diretta consultazione. Si noti ancora come S. Bonaventura prenda in considerazione solo questo passo del *De missarum mysteriis,* e non la decretale *Cum Marthae,* dove era ripetuta, ma in un altro contesto, la medesima dottrina.

1. *Ibidem.* Non mi fermo su altri autori francescani del sec. XIII e del secolo successivo, essendo necessaria una ricerca sistematica. Segnalo l'opuscolo dal titolo *Expositio missae,* già attribuito a S. Bonaventura, ma certamente non suo e neppure della scuola francescana, nel quale sono abbondanti i riferimenti e le influenze del trattato di Innocenzo III: v. l'analisi del FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter . . .,* 463-465.

2. V. l'edizione di G. SÖLCH, *Hugonis a Sancto Caro Tractatus super missam seu speculum ecclesiae,* Münster 1940. L'editore richiama in nota il *De missarum mysteriis* (*PL* 217, 868) a proposito della questione, ivi trattata, del momento della transustanziazione. Sull'opera liturgica di Ugo di St. Cher

nel suo commento alle Sentenze.[1] Diversa è la utilizzazione dell'opera di Innocenzo III da parte di S. Alberto Magno, il quale ha lasciato un'impronta profonda in questo campo soprattutto con i suoi grandi trattati *De sacrificio Missae* e *De sacramento Eucharistiae*.[2] I titoli ed il contenuto richiamano subito il trattato innocenziano, ma si rimane delusi non trovandone che scarni riferimenti espliciti. Ciò dipende non da trascuranza o scarsa conoscenza, bensì dal carattere dei due trattati di S. Alberto e dagli scopi ch'egli si è prefisso. Egli infatti non ha voluto mettersi sulla scia dei precedenti teologi e liturgisti, che applicavano alla spiegazione della Messa il metodo allegorico e rememorativo, secondo un gusto che era invalso dal sec. IX ed era stato poi sviluppato largamente, accettato e seguito anche nel *De missarum mysteriis*.[3] S. Alberto ne fa una critica coraggiosa e giusta, che diventa in alcuni punti assai aspra, colpendo indirettamente Innocen-

v. anche G. Sölch, *Hugo von St. Cher O.P. und die Anfänge der Dominikanerliturgie. Eine liturgiegeschichtliche Untersuchung zum « Speculum ecclesiae »*, Köln 1938, e J. Fischer, *Hugo of St. Cher and the Development of Medieval Theology*, « Speculum », 31 (1956), 57-69.

1. Innocenzo III viene ricordato nella questione se l'Eucarestia possa nutrire anche corporalmente: Ugo cita S. Agostino e poi (accostamento significativo) un punto del *De missarum mysteriis*: « Et hoc idem dicit ibidem Augustinus, scilicet quod quidam saciantur et inebriantur cor enim tali cibo et Innocentius papa in quodam tractatu quem fecit de officio [misse] dicit quod forte ille in eosdem humores resolvuntur in quo resolverentur panis et vinum si ibi essent »: cod. Vat. lat. 1098, f. 145va. Probabilmente si riferisce a *PL* 217, 867 C.

2. Edizione dei due trattati in *Opera omnia*, ed. Ae. Borgnet, 38, Paris 1899. Buona analisi, per quanto riguarda la dottrina sulla Messa, in Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* . . ., 466-472. Bisogna poi esaminare il commento al quarto libro delle Sentenze (ed. Borgnet, vol. 29, Paris 1894). Per la dottrina eucaristica di S. Alberto rimando allo studio di A. Piolanti, *Il corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucarestia in S. Alberto Magno*, Roma 1939.

3. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter* . . ., 470. V. anche A. Kolping, *Ein bislang unbekannter Brief an Albert den Grosse*, in *Zur Geschichte und Kunst im Erzbistum Köln, Festschrift W. Neuss*, Düsseldorf 1960, 66-79. L'autore pubblica una supposta lettera inviata a S. Alberto da un suo discepolo, nella quale si riporta letteralmente (senza nominarlo) un brano del *De missarum mysteriis*, testimonianza della conoscenza ed utilizzazione dell'opera nell'ambiente di S. Alberto Magno.

zo III, anche se è rivolta non esclusivamente contro di lui e se, per riguardo, il suo nome non viene mai fatto in queste occasioni, coperto sotto l'anonimo *quidam* e messo insieme ad altri.[1] Che S. Alberto volesse così rispettare la fama di Innocenzo III è confermato dal fatto che in altri casi, in cui egli è d'accordo con lui, lo ricorda per nome e con onore, ricordando anche il titolo della sua opera.[2]

Più ampia e altamente positiva è la valorizzazione della dottrina eucaristica di Innocenzo III in S. Tommaso d'Aquino. Egli lo ha studiato e ne conosce gli scritti, citando più volte le opere anteriori al pontificato ed in particolare il *De missarum mysteriis,* i sermoni e soprattutto le decretali. Una sta-

1. Porto come esempio la critica di S. Alberto all'applicazione dei trenta denari d'argento dati a Giuda per spiegare le tre croci fatte sulle oblate, cui accenna anche Lotario nel suo trattato (*PL* 217, 851 C-852 A): « Haec et huiusmodi reputamus nos deliramenta et hominum illiteratorum qui se doctores profitentur per insanias et nugas, et suis doctrinis detestabilem faciunt theologiam »: *De sacrificio Missae,* III, X, 118. Più in generale la posizione negativa di S. Alberto è da spiegare con la critica verso i teologi della generazione di Innocenzo III, come Pietro Cantore, il Prepositino, Stefano Langton, mentre invece le sue simpatie vanno verso Ugo di S. Vittore, spesso citato e mai contraddetto, e verso Pietro Lombardo. Ancora più severo è S. Alberto verso i canonisti, accusati di essere ignoranti in teologia (così nel *De sacrificio Missae,* 307).

2. Così nel *De Eucharistia* (p. 313) alla questione: « Qualiter sive secundum quem modum totus Christus sub formis sacramentalibus contineatur », risponde: « Dico cum Innocentio papa III quod Christus secundum tria que sunt in ipso, tribus modis refertur ad ea in quibus est . . . ». Il riferimento è a *De missarum mysteriis,* c. 875 e 886 AB. Anche nel commento al IV libro delle Sentenze S. Alberto cita l'opera di Innocenzo III, con un titolo che gli veniva attribuito comunemente dai teologi e riportandone un passo: « Item Innocentius in libro de sacramentis: 'Tale Dominus corpus discipulis, qualis tunc habuit'. Constat autem quod habuit passibilis, ergo passibile tradidit »: *In IV sententiarum,* d. 13, ed. BORGNET, 29, 316 (e 317). La citazione è presa dal *De missarum mysteriis,* c. 863-864. Un altro esempio del rispetto che aveva S. Alberto per Innocenzo III si può arguire da un implicito riferimento che ne fa nel *De sacramentis,* quando parla delle figure dell'Eucarestia, tra le quali enumera quella del legno della vita: « Item *dicunt sancti* de ligno vitae, quod significat eucharistiam. Ab utroque enim trahitur quaedam immortalitas » (*De sacramentis,* V, I, q. 1, a. 3; *Opera omnia,* XXVI, ed. A. OHLMEYER, Münster 1958, 51). L'editore pone in nota, come fonti, lo Pseudo-Ugo di S. Vittore (*PL* 175, 699 A) ed il *De missarum mysteriis* (c. 884 BD): pertanto Innocenzo III è tra i « maestri venerati » di S. Alberto.

tistica superficiale, che deve essere confermata da una sistematica ricerca, manifesta infatti come le citazioni dalle decretali innocenziane (entro le quali S. Tommaso comprende anche le costituzioni del IV concilio lateranense) siano più numerose rispetto a quelle delle altre. Rilievo numerico che non si trova, in uguale misura, negli altri teologi del sec. XIII e perciò rende interessante uno studio su Innocenzo III fonte e maestro di S. Tommaso.[1] Bisogna subito dire come S. Tommaso riconosca al nostro papa un'autorità nel campo della teologia sia perché autore di scritti, ch'egli conosce e di cui si serve per le proprie trattazioni, sia perché papa, che in quanto tale gode di un'autorità e possiede un peso diverso e superiore a quello degli altri teologi.[2] È però interessante notare come S. Tommaso non distingua tra l'uno e l'altro ed

1. Per S. Tommaso vale ancora maggiormente il discorso fatto per gli altri teologi del sec. XIII. Sarebbe necessario un esame di tutti i riferimenti ad Innocenzo III, che sono numerosi e si trovano in molte sue opere. Un saggio in tale via si può trovare nello studio di C. MOLARI, *Teologia e diritto canonico in San Tommaso d'Aquino. Contesto storico ed analisi dottrinale delle opere polemiche sulla vita religiosa*, Roma 1961 (Lateranum, n. s., XXVII), nel quale sono individuate e finemente esaminate le citazioni di Innocenzo III, tutte tratte dalle decretali, negli opuscoli della controversia sugli Ordini mendicanti: su 24 citazioni canonistiche, 16 sono del nostro pontefice. In queste citazioni S. Tommaso si dimostra sempre pieno di rispetto verso la dottrina espressa dal nostro pontefice: in un punto, e precisamente nel *Contra retrahentes homines a religionis ingressu*, cap. XII, difende la genuina interpretazione della sua decretale *Postulasti*, contro quella data dalla glossa di Bernardo di Parma (v. il testo in MOLARI, *Teologia* . . ., 82-83, n. 68); in un altro punto, sempre a proposito della medesima decretale, non si mette contro Innocenzo III, come parrebbe dal testo dell'edizione, bensì dichiara che l'affermazione del papa non vale più, essendo stata omessa nelle decretali di Gregorio IX: « Hoc enim *nunc* communiter tenet Ecclesia, licet Innocentius III aliter sensisse dicatur » (ed. R. SPIAZZI, Torino-Roma 1954, 819). Infatti il Molari ha trovato che nel codice lat. Paris. 16297, f. 98c, da lui consultato, tale è il testo del passo, con l'avverbio *nunc*, mancante nella edizione di Parma ripresa dallo Spiazzi, e così la frase cambia di significato, né manifesta una posizione contraria ad Innocenzo III.

2. Rimando a quanto ha scritto sull'argomento il carissimo collega P. Goffredo GEENEN O. P., nel suo articolo: *L'usage des « Auctoritates » dans la doctrine du baptême chez S. Thomas d'Aquin*, « Ephemerides Theologicae Lovanienses » 15 (1938), p. 279-329 e la trattazione *Saint Thomas et les Pères* nella voce *Thomas d'Aquin* del *DThC*, XV, 1, Paris 1946, c. 738-761.

attribuisca la medesima autorità dottrinale al *De missarum mysteriis* come alle decretali innocenziane, pur dovendo sapere che la prima era un'opera composta prima del pontificato, mentre le seconde costituivano dei documenti di magistero autentico, ripresi nelle Decretali di Gregorio IX.

La posizione di S. Tommaso rispetto alla dottrina eucaristica di Innocenzo III si manifesta principalmente nel commento al quarto libro delle Sentenze e nella terza parte della *Summa theologiae,* opera giovanile la prima (scritta verso il 1252-1257), mentre la seconda esprime la piena maturità del genio teologico di S. Tommaso (1272-1273). Le citazioni sono da individuare attraverso un esame diretto del testo, poiché non sempre sono state segnalate dagli editori,[1] e soprattutto abbisognano di una loro esatta collocazione nel contesto e nello svolgimento dell'argomentazione teologica condotta da S. Tommaso, sì da comprendere il perché della citazione stessa, il suo valore e la sua funzione nel passo e nel pensiero di S. Tommaso. Nel commento alle Sentenze ho potuto trovare, grazie al benevolo concorso offertomi dal P. Geenen, 17 citazioni esplicite nelle distinzioni VIII-XIII, che trattano della dottrina eucaristica seguendo il testo di Pietro Lombardo.[2] Sono quasi tutte tratte dal *De missarum mysteriis,*

1. Un esempio è offerto dal GEENEN, *L'usage . . .*, p. 301, n. 75 a proposito di una decretale innocenziana, citata come fonte canonistica, ma non riconosciuta come scritto di Innocenzo III.

2. Mi limito all'elenco dei passi, rimandando all'edizione delle *Opera omnia*, VII, 2, Parma 1858: 1) D. VIII, q. 2, a. 2, q. a 2, p. 594; 2) D. IX, q. 1, a. 1, q. a 2, arg. 2, p. 603; 3) D. IX, q. 2, a. 1, sol. 2, p. 603; 3) D. IX, 1, a. 5, q. IV, p. 615; 4) D. X, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1, p. 623; 5) D. XI, q. 2, a. 2, sol. 3, corp., p. 643; 6) D. XI, q. 2, a. 2, q. a 2, sol. 3, cont., p. 644; 7) D. XI, q. 2, a. 4, q. a 1, arg. 1, p. 645; 8) D. XI, expositio textus, p. 650; 9) D. XII, q. 1, a. 2, q. a 2, arg. 4, p. 657; 10) D. XII, q. 1, a. 3, q. a 3, arg. 4, p. 662; 11) D. XII, q. 1, a. 3, sol. 3 ad 4, p. 662; 12) D. XII, q. 2, a. 1, q. a 2, arg. 1, p. 662; 13) *D.* XII, q. 2, a. 1, sol. 2 ad 1, p. 663; 14) D. XII, q. 3, a. 2, q. a 1, cont., p. 666; 15) D. XII, q. 3, a. 2, p. 668; 16) D. XIII, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 2, p. 673; 17) D. XIII, q. 1, a. 2, sol. 2 corp., p. 673. Non mi è possibile addentrarmi nella ricerca delle citazioni implicite, tuttavia direi che sono poche, per i motivi addotti, e generiche.

opera che S. Tommaso dimostra di conoscere interamente e di avere di continuo nelle mani in questa parte del suo commento. Essa viene citata non dal suo titolo, bensì dall'autore, con il nome del papa, non tanto per dare ad essa l'autorità di quel nome, ma perché era per S. Tommaso una di quelle opere classiche, che si citavano dall'autore, non dal titolo, per la loro fama: è l'*Innocentius* (non sempre accompagnato dal numero nella serie dei pontefici), che viene citato con il nome per dare forza e valore alla citazione stessa: « Praeterea Innocentius III dicit »; « Et secundum hoc etiam Innocentius dicit... »; « Sed contra Innocentius 3. dicit... »; « Ut Innocentius dicit... ». Le citazioni sono fatte alla lettera e con esattezza, corrispondendo sempre al testo originale, e vengono introdotte sempre con una attenta valutazione teologica del loro peso determinante nelle questioni trattate. Sono, secondo le distinzioni finemente precisate dal P. Geenen, citazioni probative oppure confermative, o esplicative e giustificative della dottrina che si vuole esporre e dimostrare, oppure sono a suo « ornamento ». Anche in questa parte S. Tommaso si rivela geniale compositore, che non solo riprende la dottrina dei precedenti teologi e ne fa sfoggio, ma anche la incorpora nel proprio pensiero, sì che diventa sua dottrina in un originale tessuto organico, creato dalla sua speculazione teologica. Innocenzo III è uno dei maggiori autori che ha subito nel commento alle Sentenze una tale cosciente incorporazione da parte di S. Tommaso.

Più complessa è la posizione che viene assunta nella posteriore *Summa theologiae*. Le citazioni, minori come numero, appaiono scelte con cura, tratte in misura quasi uguale sia del *De missarum mysteriis* sia delle decretali. Più chiaramente che nel commento alle Sentenze esse sono prese e valorizzate perché servano alla propria esposizione teologica sulla dottrina eucaristica, la quale segue un pensiero ed uno schema diversi da quelli innocenziani. Talvolta se ne giova, abilmente, per confutare l'opinione di un autorevole teologo, contrapponendogli quella più autorevole del papa, come fa per Ugo

di S. Vittore,[1] del quale S. Tommaso non ha la stessa conoscenza e considerazione del suo maestro Alberto Magno,[2] e per lo stesso *magister* per eccellenza, Pietro Lombardo.[3] Questa maggiore libertà di S. Tommaso nella *Summa theologiae* di fronte ad Innocenzo III giunge, in alcuni casi, alla critica verso la sua posizione dottrinale, non accettata perché non conforme alla propria interpretazione teologica, diminuendo così quel prestigio e quella autorità ch'egli aveva dato ad Innocenzo III nel commento delle Sentenze. Ciò avviene nella questione se si possa mescolare del liquido alle specie consacrate, per la quale non gli piaceva la soluzione data da Innocenzo III nella *Cum Marthae,* poiché implicava una antiquata concezione della sostanza e degli accidenti: « Hoc tamen non est ita intelligendum . . . », egli dice con finezza dopo aver riportato il brano della decretale innocenziana e così introducendosi per correggerla.[4] Ancora più apertamente gli si pone contro nella questione della formula di consacrazione usata da Gesù nell'ultima Cena, avendo Innocenzo III – come abbiamo visto – avanzata l'opinione che Cristo consacrò senza pronunciare le parole « Hoc est corpus meum », espresse poi perché servissero di forma agli Apostoli. Già S. Alberto si

1. *Summa theologiae,* III, q. 1, a. 3.

2. Così a proposito della questione se Cristo ebbe le doti della clarità nella trasfigurazione, dell'agilità nel camminare sulle acque e della sottilità uscendo dal seno della Vergine: « Unde non est dicendum, sicut Hugo de Sancto Victore dixit, quod Christus assumpserit dotes . . . »: *Summa theologiae,* III, q. 45, a. 2 nel corpo. La medesima critica è fatta da S. Tommaso a tale dottrina in III, q. 28, a. 2 ad 3: ma in questo passo la attribuisce genericamente ad alcuni teologi, senza nominarli: « Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt . . . ». Gli editori leonini hanno riportato in nota un passo del *De missarum mysteriis* (c. 864 C.), dove si trova la stessa dottrina, ripresa da Ugo di S. Vittore: mi pare probabile che S. Tommaso abbia attinto a tale passo innocenziano, perché le sue citazioni di Ugo di S. Vittore sono spesso di seconda mano a differenza di S. Alberto.

3. Così nel testo riportato nel *Supplementum,* q. 66, a. 1 ad 3, nel quale oppone una decretale di Innocenzo III (I, 21, 5) all'opinione di Pietro Lombardo, per cui conclude: « Unde per decretalem Innocentii III derogatur ei quod Magister in littera dicit . . . ».

4. *Summa theologiae,* III, q. 77 a. 8, ad 1.

era schierato contro una tale interpretazione, aspramente condannandola, ora S. Tommaso la rigetta ugualmente, ma con garbo e rispetto, svuotandola di autorità con la contrapposizione di un testo scritturale (che costituiva un argomento *ex necessitate*, di fronte all'argomento *probabile* di un dottore) e riducendola ad una opinione espressa dal nostro pontefice: « Quod videntur sonare verba Innocentii III dicentis: 'Sane dici potest quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit sub qua benedicerent'. Sed contra hoc expresse sunt verba Evangelii, in quibus dicitur quod Christus 'benedixit': quae quidem benedictio aliquibus verbis facta est. Unde praedicta verba Innocentii sunt *opinative magis dicta quam determinative* ».[1]

Oltre questi punti più di rilievo, è interessante seguire le altre citazioni esplicite della dottrina eucaristica di Innocenzo III nella *Summa theologiae* di S. Tommaso. Prevalgono le citazioni delle decretali innocenziane sull'Eucarestia e del IV concilio lateranense, le cui costituzioni vengono senz'altro attribuite al papa, come autore e come autorità.[2] Lo stesso si

1. *Summa theologiae*, III, q. 78, a. 1, ad 1.

2. Ricordo i seguenti punti di questioni relative all'Eucaristia. Nell'art. 7 della questione 7, a proposito della teoria del flegma di Uguccione: « . . . Quia de latere Christi pendentis in cruce vera aqua profluxit, non humor phlegmaticus ut quidam dixerunt . . . *ut Innocentius III dicit* in quadam Decretali »; nell'articolo successivo, nel corpo della risposta, discutendo sulla quantità dell'acqua da mescolare al vino: « Respondeo dicendum quod circa aquam adiunctam vino, *ut Innocentius III dicit* in quadam decretali (è la *Cum Marthae*), triplex est opinio », e ripete la citazione innocenziana della conclusione della risposta: « Et ideo *sicut ipse dicit*, aliorum opinio probabilior est qui dicunt . . . »; nell'art. 8 della questione 77, rispondendo alla terza obiezione circa la liceità di mescolare un liquido al vino consacrato: « Ad tertium dicendum quod, *sicut Innocentius III dicit* in decretali praedicta . . . »; nell'art. 10 della questione 80, citando come sua la costituzione del concilio lateranense IV che prescriveva la Comunione almeno una volta all'anno: « Postmodum vero . . . *statuit Innocentius* ut 'saltem semel in anno, scilicet in Pascha, fideles communicent' »; nell'art. 2 della questione 82, nel corpo, a proposito della concelebrazione: « Nec per hoc iteratur consecratio super eandem hostiam: quia, *sicut Innocentius III dicit* (nel *De missarum mysteriis*, IV, cap. 25) omnium intentio debet ferri ad idem instans consecrationis »; nell'art. 2 della questione 83, rispondendo alla quinta obiezione, se si possa celebrare più volte

deve dire del commento di S. Tommaso alla costituzione *Firmiter* del IV concilio lateranense, dove viene fatta un'attenta analisi, a carattere scolastico, della definizione sul sacramento dell'Eucarestia, distinta in tre parti.[1]

Oltre all'influenza esercitata sui teologi del sec. XIII, non meno importante è la valorizzazione data al *De missarum mysteriis* e ad Innocenzo III nell'opera, che divenne presto il classico manuale della liturgia, di Guglielmo Durando († 1296), vescovo di Mende e personaggio ecclesiastico di primo piano: il *Rationale divinorum officiorum* (scritto prima del 1291), una vera somma liturgica in otto libri, che sviluppano tutta questa materia, dagli edifici al calendario. Il quarto libro tratta della Messa e sin dal prologo appare la sua dipendenza da Innocenzo III, dichiarando l'autore di non voler fare altro che ripetere, aggiornato, il suo trattato sulla Messa: « In qua (parte) aliquibus additis et detractis, *speculum Innocentii papae prosequanmur* ».[2] Ed in realtà, questo è il carattere della esposizione della Messa nell'opera di Guglielmo Durando, il quale non fa altro che riprendere alla lettera il

al giorno, cita la decretale *Consuluisti*: « . . . Et Extra, De celebr., *dicit Innocentius III* . . . ». Inoltre il *De missarum mysteriis* è la fonte (non citata) dell'art. 7 della questione 40 del *Supplementum*, dove si parla delle vesti dei ministri. Non è invece dimostrato che S. Tommaso abbia attinto ai sermoni di Innocenzo III come fonte della dottrina eucaristica della *Summa theologiae*, poiché i passi riportati dagli editori leonini o si trovano anche nel *De miseria*, come il sermone XIV *de tempore* in *PL* 217, 382, oppure non sono la fonte di S. Tommaso, come il passo del sermone innocenziano *de tempore* XXII (*PL* 217, 411D), che è invece una citazione dalla *Instructio sacerdotalis* attribuita a S. Bernardo (*PL* 184, 778 A).

1. Il commento segue alla lettera il testo della costituzione conosciuta da S. Tommaso come decretale e così considerata, per quanto ne valutasse pienamente il valore dogmatico come costituzione emanata in un concilio generale. La parte che ci interessa così viene svolta: « Circa quod sacrificium tria determinat (è sottinteso il soggetto nominato all'inizio: *Christi vicarius*). Primo quidem veritatem rei sub sacramento contentae . . . Secundo ostendit quomodo corpus Christi incipiat esse sub sacramento . . . Tertio determinat ministrum huius sacramenti . . . »: *Super decretalem*, ed. Parma 1865, vol. 16, p. 305; ed. Leonina, XL, Roma 1968, parte D-E, p. E 38.

2. *Rationale*, IV, 1-2. Ampia analisi in FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter* . . ., 476-482; v. anche G. AZZANO, *Durando di Mende*, Catania[2] 1970.

De missarum mysteriis, completandolo con notizie archeologico-storiche e considerazioni canonistiche, sì che è stato detto a ragione che « Innocenzo III è quasi esclusivamente il suo mèntore ».[1]

8. La dottrina di Innocenzo III negli sviluppi e nelle discussioni eucaristiche dei secoli XIV-XV

La valorizzazione fatta dai teologi del sec. XIII, specialmente da S. Tommaso, e l'elevazione a classico della Messa grazie all'opera di Guglielmo Durando, diedero ad Innocenzo III una posizione ed una fama di maestro rispettato ed autorevole nel campo della dottrina eucaristica. Tale posizione continua nei due secoli successivi, come risulta da alcuni assaggi, che però bisognerebbe confermare con una ricerca sistematica, a me impervia per la ricchezza degli autori e la vastità delle opere, molte delle quali inedite. Però, oltre questa fama, cominciano a svilupparsi, proprio all'inizio del sec. XIV, alcune critiche alla sua dottrina eucaristica, che giungono alla fine del secolo, all'aperto rifiuto ed alla violenta negazione di Giovanni Wycliffe.

Questo processo non ha origine propriamente da Innocenzo III, nè ha lo scopo di colpirlo in quanto teologo, bensì verte intorno alla definizione della transustanzazione del IV concilio lateranense, che portava il suo nome e la sua autorità di pontefice, ed alla interpretazione che ne era stata data dai teologi del sec. XIII. Contro tale interpretazione comincia ad esercitarsi la critica della teologia del sec. XIV, critica che ha il suo primo rappresentante nel domenicano Giovanni da Parigi († 1306). Egli infatti, in uno scritto composto verso la fine della sua vita, avanzò l'idea che la dottrina della transustanzazione formulata nel concilio, ed alla quale egli diceva di aderire, non era poi da considerarsi una definizione dog-

1. J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters*, Freiburg² 1924, 37.

matica necessitante la Fede, ma che si poteva in altro modo « salvare la esistenza vera e reale del corpo di Cristo nel sacramento dell'altare ».[1] Questo atteggiamento del domenicano francese derivava principalmente dal fatto che i teologi del sec. XIII spiegavano la definizione del IV concilio lateranense, semplice e non scolastica, con la terminologia filosofica divenuta dominante, introducendo nella stessa definizione il termine ed il concetto di « accidenti », che invece là mancavano. La posizione assunta da Giovanni da Parigi era audace, anche se l'autore non intendeva porsi contro il magistero della Chiesa, perciò venne censurata dall'autorità ecclesiastica, senza giungere ad una condanna, per l'appello rivolto al papa.[2]

Una posizione, che possiamo dire opposta, tenne rispetto alla definizione del IV concilio lateranense il contemporaneo e maggiore teologo francescano, Giovanni Duns Scoto († 1308). Egli infatti, mettendosi contro la dimostrazione fatta principalmente da S. Tommaso, negò che le parole di Cristo: « Hoc est corpus meum » in sè considerate (*quoad nos*) escludano la spiegazione della consustanziazione e valgano unicamente per la transustanziazione. Però affermò che quest'ultima dottrina si deve in ogni modo tenere ed ha un valore di Fede, perché definita dalla Chiesa nel concilio del 1215: « ... Principaliter autem videtur movere quod de sacramentis tenendum est sicut tenet sancta Romana Ecclesia ... Nunc autem ipsa tenet panem transubstantiari in corpus et vinum in sanguinem, sicut habet Extra de Summa Trinitate de fide ... ».[3] Mosso

1. V. la *Determinatio de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio modo quam sit ille quem tenet Ecclesia*, scritto di Giovanni da Parigi del 1305 (pubblicato a Londra nel 1686), nel quale diceva: « Et licet teneam et approbem illam solemnem opinionem quod corpus Christi est in sacramento altaris per conversionem substantiae panis in ipsum et quod ibi maneant accidentia sine subiecto, non tamen audeo dicere quod hoc cadat sub fide mea, sed potest aliter salvari vera et realis existentia corporis Christi in sacramento altaris » (p. 85).

2. Rimando per la controversia ed i suoi sviluppi, all'esposizione nel *DThC* alla voce *Eucharistie ...*, 1309-1310. V. anche la voce *Johannes von Paris* di J. P. MÜLLER nel *LThK*2, V, 1960, 1068.

3. *Ox.* IV, d. XI, q. III, n. 13; ed. L. VIVÈS, *Opera omnia*, XVII, 372. Vedi

da questa sua logica, Scoto esalta la definizione stessa, che attribuisce ad Innocenzo III come suo autore, dicendola più esplicita degli antichi Simboli della Chiesa e dettata dallo Spirito Santo.[1] Più avanti in questa strada andò l'altro grande teologo francescano inglese, Guglielmo Ochkam († 1347), il quale più apertamente affermò che di per sè la consustanziazione *potest teneri*, non vedendola contraria nè alla ragione, nè alla Scrittura, anzi trovandola meno difficile a spiegarsi della transustanzazione.[2] Tuttavia egli insieme affermò che si doveva tenere ed approvare la dottrina della transustanzazione, perché, anche se non contenuta espressamente nella Scrittura, era stata sulla sua base enucleata dai « Padri », e soprattutto perché era stata definita dal magistero della Chiesa, portando come documenti di tale determinazione sia la

l'esposizione, piuttosto apologetica, di A. M. Vellico, *De transustantiatione iuxta Johannem Duns Scotum*, « Antonianum », v (1930), 301-332.

1. Così infatti Scoto conclude il suo argomento: « Et tunc ad tertium, ubi stat vis, dicendum quod Ecclesia declaravit istum intellectum esse de veritate fidei in illo Symbolo edito sub Innocentio III in concilio Lateranensi, 'Firmiter credimus . . .' ubi explicite ponitur veritas aliquorum credendorum, magis explicite quam habebatur in Symbolo Apostolorum, vel Athanasii, vel Niceni. Et breviter, quidquid ibi dicitur esse credendum, tenendum est esse de substantia fidei, et hoc post istam declarationem solemnem factam ab Ecclesia. Et si quaeras quare voluit Ecclesia eligere istum intellectum ita difficilem huius articuli, cum verba Scripturae possent salvari secundum intellectum facilem et veriorem secundum apparentiam de hoc articulo; dico quod eo spiritu expositae sunt Scripturae, quo conditae. Et ita supponendum est, quod Ecclesia Catholica eo Spiritu exposuit, quo tradita est nobis fides, Spiritu scilicet veritatis edocta, et ideo hunc intellectum eligit, quia verus est. non enim in potestate Ecclesiae fuit facere istud verum vel non verum, sed Dei instituentis; sed intellectum a Deo traditum Ecclesia explicavit, directa in hoc, ut creditur, Spiritu veritatis »: *Ox.* iv, d. xi, q. iii. n. 15, p. 15. Prendo la citazione da Jorissen (*Die Entfaltung* . . ., 62, n. 183), il quale riferisce come questa interpretazione di Scoto avesse sèguito, in particolare ripresa da Gabriele Biel alla fine del sec. XV.

2. Così disse Ockham nel processo di Avignone (1324-1328): v. il passo citato da Jorissen, *Die Entfaltung* . . ., 63, n. 184. La sua dottrina sulla Eucarestia è esposta da Ockham nel suo trattato *De corpore Christi*, c. 3 e 5: v. G. Buescher, *The Eucharistic Teaching of William Ochkam*, S. Bonaventura N. Y. 1950, 31-49. V. anche E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelms von Ockham*, Wiesbaden 1956.

definizione del IV concilio lateranense, sia la decretale *Cum Marthae* di Innocenzo III.[1]

Queste proposizioni di Ockham vennero censurate nel processo svolto ad Avignone contro di lui (1324-1328), ma non condannate come eretiche, sì che esse poterono diffondersi, insieme al grande prestigio del *venerabilis inceptor*. Innocenzo III ne veniva indirettamente a guadagnare, perché era esaltato quale autorità dottrinale determinante nella questione della transustanzazione. Certo la sua fama di teologo dell'Eucarestia dovette crescere in Inghilterra durante il secolo,[2] sino a che Giovanni Wycliffe († 1384) non lo coinvolse nella sua negazione di quella dottrina. Il teologo inglese giunse alla polemica contro la transustanzazione dopo che già si era impegnato nella lotta del Parlamento inglese contro il pagamento del tributo al papa e dopo che aveva scardinato i fondamenti dogmatici del papato stesso nei suoi scritti.[3] In questi Wycliffe aveva avuto occasione di studiare e di combattere alcune decretali di Innocenzo III, che dimostra di conoscere bene e delle quali fa un'analisi attenta, mosso dal proposito di dimostrare che non fossero fondate sulla Scrittura. In particolare tale polemica era stata condotta da Wycliffe nel *De officio regis* (ca. 1379),

1. « . . . Quia tamen determinatio ecclesiae in contrarium existit, sicut patet Extra de summa trinitate et fide catholica et De celebratione missae (decret. *Cum Marthae*) et communiter omnes doctores tenent in oppositum, ideo teneo quod ibi non remanet substantia panis . . . ». Così dichiarò Ockham nel processo di Avignone (v. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie* . . ., 157), concordando sostanzialmente con quanto aveva scritto nel *De corpore Christi*, dove però aveva maggiormente messo l'accento sull'autorità dei « Padri » o dottori, che tenevano la dottrina della transustanzazione.

2. Ricordo, a solo esempio, il domenicano inglese Thomas Waleys († ca. 1349), che nel suo commento al salterio, e precisamente commentando il salmo 22, introduce una lunga citazione del *De missarum mysteriis* (l. II, cap. 62), opera che, secondo l'uso, chiama semplicemente dal suo autore: *Innocentius papa*. Debbo la segnalazione alla Prof. Beryl Smalley, che ha pubblicato un ampio studio su questo teologo: *Thomas Waleys O. P.*, « Archivum fratrum praedicatorum », XXIV (1954), 80.

3. Rimando a quanto ho scritto, circa la polemica di Wycliffe sul titolo papale di vicario di Cristo, al mio volume: *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma 1952, 213-220. Per la dottrina in genere, v. H. B. WORKMAN, *John Wyclif. A study of the english medieval church*, Oxford 1926.

nel quale la sua critica si era rivolta principalmente alla decretale innocenziana *Solitae benignitatis*, che asseriva la superiorità dell'autorità spirituale su quella temporale ed era interpretata dai canonisti in favore della più avanzata teoria ierocratica.[1] Wycliffe si mostra abile nel distinguere quello che la decretale diceva, dalle interpretazioni dei canonisti del sec. XIV, tuttavia anche la decretale in sé viene da lui apertamente rigettata, accusata di « sapere haereticam pravitatem », ed ancora più tale accusa viene diretta da Wycliffe ad un'altra decretale di Innocenzo III, la *Litteras* (III, 3, 3), che riguardava una questione matrimoniale, violentemente denunciando il papa perché avrebbe comandato di fare quello che andava contro la coscienza.[2]

Preparato da questa polemica, che però non è sistematica ed in alcuni punti dimostra una positiva valutazione del magistero di Innocenzo III,[3] Wycliffe affrontò direttamente ed ampiamente il nostro papa nel *De Eucharistia*, il trattato teologico in cui apertamente rigetta e confuta la dottrina della transustanzazione. Egli prende argomento per attaccare Innocenzo III dal fatto che Scoto, seguito da altri teologi, aveva affermato che si doveva credere a quella dottrina in virtù della definizione data al concilio lateranense da Innocenzo III e della sua decretale *Cum Marthae*, aggiungendo che. secondo costoro, bisognava appoggiarsi alla sentenza di questo papa

1. *Tractatus de officio regis*, ed. A. W. POLLARD-CH. SAYLE. London 1887. Vedi specialmente a p. 34-44, dove la decretale viene interpretata tutta in funzione della polemica di Wycliffe contro i canonisti e la Curia romana. Però questa apparente difesa non deve trarre in inganno, perché più oltre (a p. 125-126 e 238) rigetta la *Solitae benignitatis*, dicendola non fondata sulla Scrittura.

2. *Tractatus de officio regis*, p. 170 soprattutto, e p. 238. Anche la decretale innocenziana *Inquisitioni tuae* (V, 39, 44) è attaccata da Wycliffe.

3. Ciò appare meglio nel *De civili dominio*, a proposito della decretale innocenziana *Cum ad monasterium* (III, 35, 6), che però serve per confutare l'interpretazione dei canonisti: « Ex istis patet quod plus est credendum isti pape, Augustino et aliis sanctis, quam Johanni glossatori . . . »: III, ed. R. LANE POOLE, London 1885, 410. Anche in altri passi dell'opera si possono trovare riconoscimenti dati ad Innocenzo III.

« quia ipse inter omnes papas maxime stetit secundum scripturas pro dignitate ecclesiae: ideo magnificemus ut evangelium scripta eius ».[1] Tale presentazione, che non è inventata da Wycliffe per amore di polemica, bensì doveva corrispondere all'opinione di molti teologi, gli offre occasione per sottoporre ad una critica radicale tutta la dottrina e l'opera di Innocenzo III, al fine di scalzare la sua autorità nel campo della dottrina eucaristica. Perciò riprende l'attacco contro la decretale *Solitae benignitatis*, accusando il papa di favorire la disobbedienza del clero verso il sovrano, poi enumera i principali atti del suo pontificato, come la politica verso l'Inghilterra, che portò al vassallaggio del regno ed al pagamento di un tributo annuo a Roma, gli interventi nelle contese tra Francia ed Inghilterra, la questione dell'impero, ed infine – aggiunta interessante – la condanna di Gioacchino da Fiore al IV concilio lateranense: per Wycliffe in tutte queste azioni Innocenzo III si comportò *irreligiose*.[2] Conclusione che gli serve più oltre, quando ritorna sulla definizione della transustanzazione, per confutare l'argomento che alcuni così proponevano: « Si Innocencius III^us^ sic determinat, ergo verum ». Allora, risponde con sarcasmo, anche quando impose all'Inghilterra un tributo annuo perpetuo di novecento marche, dobbiamo credergli: « utrobique enim est tanta auctoritas ».[3]

La polemica antinnocenziana è continuata da Wycliffe nel *Tractatus de apostasia* (1383), dove in complesso appare meno aspra e più positiva.[4] Egli lo giudica in base al principio, che

1. *Johannis Wyclif De Eucharistia tractatus maior*, ed. J. Loserth, London 1892 (d'ora in poi, *De Eucharistia*). Il trattato rappresenta le lezioni tenute da Wycliffe che diedero occasione alle interrogazioni sulla sua dottrina eucaristica del 1380-1381.

2. *De Eucharistia*, 278. In questo giudizio negativo su Innocenzo III si salva la sua attività letteraria, poiché Wycliffe ricorda con rispetto e stima sia il suo trattato ascetico, sia le sue lettere decretali: « Multa autem opera insignia dereliquit, ut tractatum de miseria condicionis humane et magnam partem sentencie quinque librorum decretalium . . . ».

3. *De Eucharistia*, 315.

4. *Johannis Wyclif Tractatus de apostasia*, ed. M. H. Dziewicki, London 1889 (d'ora in poi, *De apostasia*).

costituisce per lui la misura di ogni confronto: « Nulli pape credendum, nisi de quanto docuerit se loqui ex spiritu sancto, vel se fundaverit in scriptura ».[1] Ciò non si verifica – egli afferma – per la *Solitae benignitatis,* né per l'azione di Innocenzo III verso l'Inghilterra, pertanto non si deve neppure dire per la sua definizione della transustanzazione al concilio. Per meglio confutarla, Wycliffe allarga la sua critica a tutta l'opera di teologo di Innocenzo III, riportando un giudizio che attribuisce a « molti », ma che in ogni modo doveva circolare tra i teologi, secondo i quali « multa dicta huius pape nimis exiliter sunt fundata ». In particolare egli applica questo giudizio negativo alla costituzione conciliare in cui Innocenzo III definì la transustanzazione, affermando che contiene « nimis levia et non fundata », prendendosela specialmente contro la difesa ivi fatta di Pietro Lombardo ed alla condanna di Gioacchino da Fiore, l'una – egli dice – perché l'autore era un vescovo, l'altra per odio verso l'abate « quia detexit defectus Romane ecclesie ».[2] Più oltre Wycliffe ritorna sulle accuse contro il nostro papa, giungendo a dire che la dottrina della transustanzazione da lui definita non era altro che « mendacium factum de ecclesia et Innocencio III° » e non avendo un fondamento nella Scrittura si doveva considerare « fingi ex antichristi mendacio ».[3] Tuttavia in altri punti del *De apostasia* Wycliffe dimostra una certa rivalutazione ed un apprezzamento della dottrina di Innocenzo III, sia nel tentativo di dimostrare che la definizione del IV lateranense era stata male interpretata dai suoi « glossatori » e che in fondo si poteva conciliare con la professione di fede formulata da Niccolò II nel 1059 per Berengario,[4] sia in particolare citan-

1. *De apostasia,* 65.
2. *De apostasia,* 68-69.
3. *De apostasia,* 164.
4. « Posset enim glozari Innocencius tercius ut supra et concordari cum declaracione subtili Romane ecclesie sub Nicolao II . . . Utrum autem papa Innocencius tercius sic intellexerit, vel solum contrarium erroneum, non contendo: sed licet utrumque sit satis possibile, pium tamen est, nisi patens

do alcuni passi del *De missarum mysteriis*, opera che Wycliffe deve aver meglio studiato quando scriveva questo suo trattato, dove crede di trovare argomenti a favore della propria dottrina eucaristica.[1]

I toni violenti contro Innocenzo III ritornano nella *Responsiones* di Wycliffe[2] e da lui passarono ai suoi seguaci, come si può vedere nelle testimonianze raccolte sul lollardo Giovanni Purvey: per esso Innocenzo III « fuit capitalis Antichristus, qui post solutionem Sathanae adinvenit novum articulum fi-

evidencia doceat contrarium, supponere primam partem. Glosatores autem inscii nimis perturbarunt ecclesiam in hac fide »: *De apostasia*, 192; v. anche a p. 200-203. Anche nel *De Eucharistia* Wycliffe aveva accennato a questa interpretazione benevola della dottrina di Innocenzo III.

1. Wycliffe invoca l'autorità del *De missarum mysteriis* a proposito della dottrina, che egli difende, della permanenza della sostanza del pane dopo la consacrazione: « Unde in confirmacionem istius papa Innocencius 3us, qui creditur esse auctor istius opinionis, dicit in tractatu suo de eukaristia, quod panitas et vinitas remaneret in sacramento post consecracionem; sed secte, tamquam ingrati filii, dicunt cum Aristotele, quod hoc non potest esse . . . »: *De apostasia*, 134, e poi oltre a p. 234. L'editore dice in nota di non aver trovato nell'opera di Innocenzo III una simile asserzione, ma egli si è valso del testo scorretto del Migne, dove la parola *panitas* è sostituita da *paucitas*. Lotario aveva infatti scritto: « Non solum accidentales, verum etiam naturales proprietates remanere videntur, panitas quae saturando famem expellit, et vinitas quae satiando sitim exstinguit » (c. 862 C). La frase si prestava all'interpretazione data da Wycliffe, anche se nel contesto appare assai diversa la concezione dell'uno e dell'altro. Un'altra citazione del *De missarum mysteriis* è fatta da Wycliffe successivamente per dimostrare la medesima sua dottrina: « Et Innocencius 3us in tractatu suo de eukaristia dicit quod, deformata hostia, redit eadem materia prima in numero; quod non foret fingendum, nisi illa materia foret presto continue et per consequens idem panis ». *De apostasia*, 136. Wycliffe si riferisce a *De missarum mysteriis*, c. 863 AB.

2. Contro il « dottore », che invocava la decretale *Per venerabilem*, così risponde: « Quod istud mirarer de doctore non maniaco quomodo non verecundatur de ista papali similitudine, sed verius simiali . . . »: *Responsiones ad XLIV conclusiones*, ed. J. Loserth, London 1913, 226. Più oltre Wycliffe riprende le sue accuse contro la costituzione emanata da Innocenzo III sull'obbligo della confessione annua, e si vale, questa volta della testimonianza di un canonista, Giovanni di Dio, che aveva detto come questa legge fosse nuova del nostro papa: « Ideo Johannes de Deo glozator communis exponit et declarat quod talis lex non habuit robur mille annis in ecclesia primitiva, quando multi sancti transierunt ad celum, sed primo quando Innocencius tercius edidit istam legem »: *Responsiones* . . ., 251.

dei, et quamdam fictam veritatem de sacramento altaris... ».[1] Però proprio contro questa diffamazione del papa si impegnò la reazione antiwycliffiana, di cui abbiamo un esempio nel francescano Giovanni Tyssyngton. Egli infatti non solo confuta l'accusa rivolta al papa di aver introdotta una nuova dottrina, dimostrando che essa esisteva « antequam Innocentius nasceretur », ma lo esalta riprendendo un titolo datogli durante la polemica, sul quale Wycliffe aveva ironizzato: Innocenzo III è il *nostro abate* ed è empia la derisione contro un così santo padre.[2]

La polemica contro la dottrina della transustanzazione e contro Innocenzo III non passò dall'Inghilterra alla Boemia insieme alle idee ed alle dottrine di Wycliffe. Diverso era l'ambiente teologico, dove si era sviluppato verso la fine del sec. XIV, per merito soprattutto di Matteo di Janov († 1393), un movimento di devozione eucaristica ed in favore della Comunione frequente, nel quale ebbe una sua parte l'influenza degli scritti di Innocenzo III.[3] Non minore prestigio godé la dottrina eucaristica del nostro papa presso Giovanni Hus, come risulta dall'opuscolo *De corpore Christi*, scritto nel 1410. Hus conosce bene e cita sia il *De missarum mysteriis* sia la

1. *Fasciculi zizianorum magistri Johannis cum tritico*, ed. W. Waddington Shirley, London 1858, 383. Anche sul punto dell'obbligo della confessione annua, il Purvey ripete gli attacchi di Wycliffe contro Innocenzo III (p. 386). Egli dovette espressamente ritrattare queste accuse nella confessione fatta all'arcivescovo di Canterbury, dove tra l'altro dichiarò: « Contra quam heresim credo et fateor istam esse catholicam veritatem: quod omnes Christi fideles debent fideliter credere et humiliter obedire praedictis determinationibus et constitutionibus et aliis universis eiusdem Innocentii tertii, cum praedicto concilio generali, ceterumque successorum suorum . . . »: *Fasciculi* . . ., 406.

2. *Fasciculi* . . ., 166. Wycliffe aveva riportata questa affermazione nel *De apostasia*, 199. Altri punti della difesa di Giovanni Tyssyngton a p. 139, 158.

3. Nelle *Regulae Veteris et Novi Testamenti* Matteo di Janov cita un *dictum* di Innocenzo III, tratto da un suo sermone, una « determinacio Innocencii pape tercii in libro de missa », e più volte la definizione del IV concilio lateranense « promulgata a Innocentio III ». Debbo queste segnalazioni al mio alunno Sac. Giuseppe Supa, il quale ha studiato l'argomento nella sua tesi: *Frequens Communio on the Laity and Archbishop Jenstein (14th Century)*, Pont. Università Lateranense, Roma 1969.

decretale *Cum Marthae*, e colloca alcuni passi tratti dall'uno e dall'altra accanto a citazioni di grandi Padri, come S. Agostino e S. Girolamo.[1] Inoltre riporta alla fine, a conclusione e come motivo di meditazione spirituale, un ritmo eucaristico, che attribuisce ad Innocenzo III, e che in sostanza riprende i motivi espressi da Lotario nell'ultimo capitolo del quarto libro della sua opera.[2] Anche questa valorizzazione del papa contestato così fortemente da Wycliffe conferma quanto profonda sia la differenza tra l'uno e l'altro nel campo della dottrina eucaristica, nella quale Hus non seguì il maestro inglese nella negazione della dottrina della transustanziazione.[3] Tale ri-

1. *De corpore Christi*, ed. W. Flajšhans, Prag 1904. Nell'opuscolo, assai breve, vi sono tre lunghe citazioni di Innocenzo III. La prima a II, 6, p. 15 commentando le parole del canone, dopo una citazione di S. Agostino: « Quem sequens papa Innocencius tercius dicit: Ego corde credo, ore confiteor quod ipsum Dominum Jesum Christum in hoc sacramento manduco, fretus auctoritate qua dicitur: 'Qui manducat me, vivit propter me'. Non enim cum Dominus manducatur, per partes dividitur et laceratur sub sacramento, sicut caro, que venditur in maccello, sed illesum sumitur et integer manducatur ». La citazione non corrisponde nella prima parte ad un passo preciso di Innocenzo III, mentre nella seconda parte corrisponde sostanzialmente al *De missarum mysteriis*, c. 869 A. Il secondo passo si trova a III, 7, p. 20: « Item Jeronimus . . . Item Extra de celebracione missarum ca.(pitulo) Cum Marthae, dicit Innocencius tercius: 'Dicitur' misterium fidei, quoniam aliud ibi creditur quam cernitur etc. » (la citazione è fatta alla lettera dalla decretale *Cum Marthae*, c. 1121 A). Il terzo passo è in V, 1, p. 25-26, e di nuovo cita la *Cum Marthae* e ricorda Innocenzo III.

2. È la *conclusio* del libro, così formulata: « Ecce duo ultima, propter que spiritualis et sacramentalis manducacio corporis Domini a Christi fidelibus est iugiter observanda. Istud pensans Innocencius exclamat dicens . . . ». Bisognerebbe cercare tra le raccolte eucaristiche della fine sec. XIV e principio sec. XV se questo ritmo era diffuso con l'attribuzione ad Innocenzo III. Nessuna citazione del nostro papa nell'altro opuscolo eucaristico di Hus, il *De sanguine Christi* (ed W. Flajšhans).

3. *Tractatus de Ecclesia*, ed. S. Harrison Thomson, Cambridge 1956, 84-87. Hus, seguendo in questo Wycliffe, nega l'interpretazione data nella decretale da Innocenzo III alle parole evangeliche: « Quodcumque ligaveris . . . ». Però accanto a questa interpretazione, posta in forma dubitativa (« Si Innocencius intelligit . . . tunc sensus Innocencii foret falsum »), pone un'altra, desunta da S. Agostino, S. Gregorio e Riccardo di S. Vittore, per cui le parole vengono limitate alla sfera dell'assoluzione sacramentale, e la propone come possibile interpretazione della decretale stessa: « Si autem Innocencius concipit cum Richardo, Augustino et Gregorio . . . ». Il nostro papa

spetto dovette certo influire nell'atteggiamento di Hus verso la dottrina politica di Innocenzo III nel suo *Tractatus de Ecclesia,* nel quale egli conduce una critica, come Wycliffe, contro la decretale innocenziana *Solitae benignitatis,* ma con diverso tono, senza polemica e nello sforzo di interpretare benevolmente il documento papale.

Sono solo saggi su alcuni punti, che non possono generalizzarsi, utili in ogni modo per la presente ricerca, che vuole tentare di delineare la fortuna della dottrina eucaristica di Innocenzo III. In migliori condizioni ci troviamo per conoscere tale influenza nelle esposizioni sulla Messa, che si moltiplicano nei secoli XIV-XV. Risulta infatti dalla ricerca, ampia e documentata. condotta dal Franz, come quasi tutti gli autori da lui studiati dimostrano di conoscere e di seguire, spesso anche di ripetere, il *De missarum mysteriis* di Innocenzo III, che rappresentò l'opera per eccellenza sulla Messa, a fianco e forse più del *Rationale* di Guglielmo Durando. e fece fortuna particolarmente in Germania, dove si trova il maggior numero dei codici di quell'epoca.

La ricerca è da allargare anche al campo affine, ma distinto dei testi liturgici. Infatti una casuale scoperta in un codice della Biblioteca Ambrosiana di Milano mi ha fatto conoscere come il *De missarum mysteriis* di Innocenzo III servisse quale fonte onde trarre delle letture liturgiche per il matutino dell'ufficio divino del *Corpus Domini.* Si tratta del cod. F. 241. inf., un lezionario della seconda metà del sec. XV,[1] il quale contiene tutte le letture dell'ottava di quella festa: nel giorno dell'ottava, alla quinta lezione (f. 20r del codice) si dice: *Ex*

viene poi ricordato nell'opera a proposito dell'interdetto, sanzione ecclesiastica che Hus fortemente condanna: lo enumera tra i papi che hanno sancito l'uso di quella pena, ma senza infierire contro di lui: *Tractatus de Ecclesia,* 227.

1. Non sono in grado di offrire indicazioni sul codice, la sua provenienza ed il suo uso, mancando di studi sull'argomento. Ringrazio l'amico Prof. Mons. Piero Zerbi, che mi ha favorito la riproduzione fotografica di tutti i fogli dei codici, da f. 4r a 23r, che contengono le letture della festa del *Corpus Domini.*

dictis Innocencii pape. La lunga lezione, con la seguente che non ha il nome dell'autore, in realtà non appartiene che in parte ad Innocenzo III, poiché il *De missarum mysteriis* viene riportato alla lettera soltanto in un brano della lezione quinta ed in un breve periodo della sesta,[1] mentre il resto delle due lezioni riassume concetti suoi e di altri teologi sull'Eucarestia. Per tale motivo, l'autore del lezionario ha indicato generica-

1. Trascrivo il testo delle due lezioni, sottolineando i brani tratti dal *De missarum mysteriis* ed indicando la referenza: « *Lectio quinta. Ex dictis Innocencii pape.* Sub alia specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus, et deinceps sumendum instituit. Ut scilicet fides haberet meritum 'que est ex his que non videntur' (cfr. *Hebr.* 11, 1): quia fides non habet meritum cui humana racio prebet experimentum. Et eciam ne abhorreret animus quod cerneret oculus: quia non habemus usum carnem crudam et sanguinem comedere. Quia ergo Christum vorari dentibus fas non est, in misterio carnen et sanguinem nobis commendavit. Et eciam ideo ne ab incredulis religioni christiane insultaretur. Nichil rationabilius quam ut sanguinis similitudinem summamus (sic!) ut ita et veritas non desit et ridiculum nullum fiat a paganis quod cruorem occisi hominis bibamus. Sed quare sub duplici specie sumitur, cum sub alterutra totus sit Christus? *Ut ostenderetur Christum totam naturam humanam assumpsisse, ut totam redimeret. Panis ad carnem refertur, vinum ad animam, quia vinum operatur sanguinem, in quo sedes anime* (cap. 21, c. 871 D-872 A) a phisicis esse dicitur. Ideo in duabus speciebus celebratur, ut anime et carnis suscepcio in Christo, et utriusque liberacio in nobis significetur. *Valet enim ad tuicionem anime et corporis quod percepimus, quia caro Christi pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra offertur, sicut prefiguravit Moyses: 'Caro, inquit, pro corpore nostro offertur, sanguis vero pro anima'* (cfr. *Lev.* 17, 11) (cap. 21, c. 872 A). Sed tamen sub utraque specie sumitur,· quod ad utrumque valet, quia sub utraque specie sumitur totus Christus.

Lectio sexta. Porro ipsa species invisibiliter sacramentum est gemine rei, quia utramque rem significat, et utriusque rei similitudinem gerit expressam. Nam sicut panis pre ceteris cibis corpus reficit et sustentat, et vinum hominem letificat (cfr. *Ps.* 103, 16) atque inebriat: sic caro Christi interiorem hominem plus ceteris graciis spiritualiter reficit et saginat. Unde excellenter eukaristia dicitur, id est bona gratia, quia in hoc sacramento non modo augmentum virtutis est et gratie, *sed ipse totus sumitur qui est fons et origo totius gratie* (cap. 44, c. 885 A). Habet eciam similitudinem cum re mistica, que est unitas fidelium: *quia sicut ex multis granis conficitur unus panis, et ex plurimis acinis vinum in unum confluit, et sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat* (cap. 36, c. 879 C). Unde apostolus: 'Unus panis et unum corpus multi sumus' (*I Cor.* 10, 17). Unus panis et unum corpus ecclesia, pro eo quod sicut unus panis ex multis granis componitur, sic ecclesia ex multis fidelibus caritate copulante connectitur ». Cod. Ambros. F 241 inf., f. 20^{ra}-20^{vb}.

mente (*ex dictis*) la fonte innocenziana, e si deve pensare che avesse dinanzi a sé uno di quegli excerpta del *De missarum mysteriis,* che circolavano nel sec. XV, come attestano i codici. Con ciò il valore della citazione di Innocenzo III si riduce, tuttavia il fatto in sé rimane importante, poiché egli viene considerato un dottore della Eucarestia, messo alla pari dei grandi Padri, i cui testi erano stati inseriti nell'ufficio della festa e che rimangono nel Breviario ambrosiano, come S. Agostino (dal quale sono prese le quattro letture che precedono « i detti di Innocenzo papa »), S. Ilario, S. Gregorio, S. Ambrogio. Con loro egli partecipa della qualifica, data in una rubrica del lezionario stesso alla prima lettura della domenica entro l'ottava: « ex dictis sanctorum et catholicorum patrum de sacramento altaris ».[1] Bisognerà studiare le fonti da cui il codice di Milano proviene, per sapere se la lezione innocenziana già si trovava in altri lezionari (come è probabile) oppure fosse una iniziativa privata dell'autore di quella raccolta liturgica. C'erano dei precedenti, che già qualificavano Innocenzo III come autore da usare nelle lezioni del Breviario e cui pertanto ci si poteva ispirare, precisamente il « Lectionarium officii capellae papalis », diffuso specialmente attraverso i francescani, il quale conteneva una trentina di letture per l'anno liturgico (il temporale, il santorale ed il comune dei Santi), tutte tratte da sermoni, ed anche da lettere, di Innocenzo III.[2]

Ricordo infine, quale altro campo di ricerca della fama di

1. Al f. 10rb.

2. Rimando al magistrale studio di S. J. P. Van Dijk - J. Hazelden Walker, *The Origins of the modern Roman Liturgy. The liturgy of the papal court and the franciscan Order in the thirteenth century,* Westminster-London 1960, i quali hanno messo in luce la grande importanza della riforma liturgica compiuta da Innocenzo III, ed hanno pubblicato in appendice (N. 31, pp. 489-492) una serie di letture per il « temporale », tratte da sermoni (e da una lettera) di Innocenzo III. Questi testi liturgici si trovano nel codice della Biblioteca Nazionale di Parigi lat. 4162 A; anche altri codici li contengono, come il Par. Nat. lat. 755, f. 355-366, che è un « Lectionarium officii capellae papalis », santorale per la parte invernale, ed il simile cod. 3278. Il lezionario di Milano presenta la differenza, importante, che non è un libro liturgico della Curia papale.

Innocenzo III teologo dell'Eucarestia, le rappresentazioni artistiche. Mi è stato suggerito dalla considerazione di un interessante quadro, esposto alla Mostra sull'arte eucaristica in Germania organizzata a Monaco in occasione del Congresso eucaristico internazionale del 1960. È un dipinto ad olio su tavola, proveniente dalla Galleria di Landshut e conservato attualmente nella Galleria statale di Monaco, che deve attribuirsi alla scuola pittorica di Augusta, verso il 1500.[1] La complessa rappresentazione ha al centro un altare su cui domina il Sacramento eucaristico esposto nella tradizionale custodia, mentre ai lati due scene parallele raffigurano due papi in trono circondati da cardinali, da vescovi, da religiosi, rivolti verso l'Ostia dell'altare in venerazione oppure disputanti tra di loro. Le due scene, secondo lo studio fatto dal compianto Dr. Karl Busch, conservatore capo della direzione delle Gallerie di Monaco, rappresentano i due concili che difesero la dottrina eucaristica contro le negazioni degli eretici, cioè il IV lateranense, contro i valdesi e gli albigesi, ed il concilio di Costanza contro Wycliffe e Hus. Pertanto, uno dei due papi raffigurati nel quadro sarebbe Innocenzo III, ed è probabilmente da individuare nel papa che sta a sinistra, avendo, aperto sulle proprie ginocchia, un libro, su cui stende la mano, nel quale è da vedere il *De missarum mysteriis*, tanto celebre e diffuso in Germania alla fine del Medio Evo.[2]

1. V. qui a fianco la riproduzione del quadro di Monaco, del quale si fa parola nel catalogo della Mostra: *Eucharestia. Deutsche eucharistische Kunst. Offizielle Ausstellung zum eucharistischen Weltkongress*, München 1960, 70, n. 29. L'editore, seguendo l'attribuzione fatta da E. Buchner, dice che il quadro è opera del pittore Hans Wertinger, che lo avrebbe composto tra il 1500 ed il 1510. Però questa attribuzione, come gentilmente mi ha fatto conoscere la Prof. Dr. Florentine Mütherich, è messa in dubbio da E. Steingräber, *Beiträge zum Werk des Augsburger Buchmalers Ulrich Taler*, in « Pantheon », 1961, 126, n. 4, che vede nel quadro delle decisive rassomiglianze con le miniature di Eichstädt, delle quali si occupa.

2. Sarebbe interessante ricercare se simili rappresentazioni si trovano nello stesso periodo in Germania o altrove. L'editore ricorda al riguardo la celebre raffigurazione della cosidetta Disputa del Sacramento dipinta da Raffaello alcuni anni dopo (tra il 1508-1511) nelle Stanze del Vaticano. Anche in essa, come è noto, sono dipinti due pontefici: il primo è Giulio I (creduto martire,

9. Elenco dei codici del « De missarum mysteriis »

Completo questo mio studio con un elenco dei codici, oggi esistenti, che contengono il *De missarum mysteriis* di Innocenzo III, poiché il loro numero e la loro diffusione rappresentano una documentazione, quanto mai importante, della fortuna e dell'uso dell'opera dal XIII al XV secolo. La mia ricerca è incompleta, limitata ai cataloghi a stampa delle biblioteche, che ho potuto raggiungere, e non è definitiva. Inoltre, non ho segnalato nell'elenco i codici la cui presenza è attestata in antichi cataloghi e che sono oggi scomparsi o introvabili. Neppure mi sono messo alla ricerca (salvo qualche caso) dell'originaria sede e destinazione dei codici, oggi portati in biblioteche da antichi monasteri o altre istituzioni ecclesiastiche. Tuttavia, anche se incompleto e imperfetto, l'elenco potrà essere utile al presente lavoro, ed offrirà ad altri occasione di accrescerlo e farlo progredire.

1. Bamberg, *Staatliche Bibliothek* Q IV 13, f. 103^{v}-146^{r}, s. XV.
2. — Q V 75, f. 144v-185r, s. XV. Rielaborazione dell'opera.
3. Basel, *Universitätsbibliothek* A. ix. 2. f. 127r-135r; metà s. XV.
4. — B. iii. 24, f. 249r-272v, s. XV. Proviene dal convento dei domenicani di Basel.
5. — B. iv. 20, f. 1ra-27ra, s. XV. Contiene parti dell'opera; proviene dalla certosa di Basel.
6. — B. vii. 30, f. 36ra-84vb, s. XIII. Proviene dal convento dei domenicani di Basel.

perciò con la palma in mano), il secondo, solenne ed ieratico nell'alta figura con un libro in mano, non è Innocenzo III, come alcuni avevano detto, bensì Sisto IV, autore di un trattato eucaristico, il *De sanguine Christi*, che Raffaello ha voluto menzionare ed onorare perché zio del papa Giulio II: v. D. Redig de Campos, *Le Stanze di Raffaello*, Roma[2] 1957, 10.

7. BERLIN, *Staatsbibliothek* 393 (Theol. qu. 136), f. 1r-58r, s. XIV.
8. — *Sammlung Hamilton* 342, f. 1r-62v, s. XIII.
9. BOLOGNA, *Biblioteca dell'Università* 1194, f. 5r-110v, s. XIV. Proviene dalla biblioteca di S. Salvatore di Bologna.
10. BORDEAUX, *Bibliothèque de la ville* 74, f. 1r-33v, s. XIII.
11. BRNO, *Biblioteca dell'Università* Mk 46, f. 121r-131r, a. 1402. Proviene dalla biblioteca del monastero di S. Agostino di Brno. Senza indicazione di autore, contiene il « De missarum mysteriis » con omissioni e con adattamenti alla messa celebrata dal sacerdote.
12. BRAUNSCHWEIG, *Stadtbibliothek* 33, f. 53ra-72vb, a. 1467.
13. BRUXELLES, *Bibliothèque Royale* 485 (21532-35), f. 169r-202v, s. XIII-XIV.
14. — 1501 (1170-77), f. 1r-41v, s. XIV. « Innocentius papa super *Te igitur* ».
15. BUDAPEST, *Biblioteca del Museo Nazionale ungherese* 81, f. 43-124, s. XIV.
16. CAMBRIDGE, *Corpus Christi College* 150, f. 125v-180, s. XIV.
17. — *Pembroke College* 94, f. 132v-182v, s. XIV.
18. — *University Library* Ii I.22.8, f. 151-174, s. XIV.
19. CARPENTRAS, *Bibliothèque de la ville* 31, f. 152-183, s. XIV.
20. CORDOBA, *Biblioteca del Cabildo*, s. XV: v. R. BEER, *Handschriftenschätze Spaniens*, Wien 1894, 140, N. 109, n. 37.
21. CORTONA, *Biblioteca del Comune e dell'Accademia Etrusca* 35, f. 143-202, s. XV.
22. CUES, *Hospitalsbibliothek* 13, f. 173-211.
23. DARMSTADT, *Hessische Landes- und Hochschulbibliothek* 767, f. 1ra-24vb, s. XV.
24. DIJON, *Bibliothèque de la ville* 206, f. 79v-190, s. XIV.
25. DUBLIN, *Library of Trinity College* 318, 4, s. XV.
26. — 742, 1, s. XV.

27. Erfurt, *Amplonianische Bibliothek* Q. 126, f. 51v-128r, inizio s. XIII.
28. — *Domarchiv* Th. 5, f. 179r-235.
29. Evreux, *Bibliothèque de la ville* 113, f. 35v-48, s. XIII.
30. Fulda, *Landesbibliothek* Aa 49, s. XIII. « Innocentii pape de sacrificio misse »: v. K. Loeffler, *Die Handschriften des Klosters Weingarten*, « Beihefte Zentralblatt f. Bibliothekswesen », xli (1912), 90.
31. 'S Gravenhage, *Koninklijk Bibliotheek* Libri theologici n. 442 (70. H. 17), f. 1-44, s. XIII.
32. Graz, *Universitätsbibliothek* 331, f. 59r-80v, s. XIII.
33. — 577, f. 74r-146r, a. 1443. Incompleto (interrotto al l. IV, c. 28).
34. — 626, f. 53v-105r, a. 1357.
35. — 1230, f. 1r-38r, a. 1353. Proviene da Klosterneuburg.
36. — 1237, f. 1r-52r, s. XIV.
37. — 1250, f. 168r-180r, s. XIV. Contiene solo l'esposizione del Canone: « Explicit exposicio Innocencii Magni super canonem ».
38. Hamburg, *Stadtbibliothek* Petri 26, f. 1r-40r, a. 1455-1457.
39. Harburg, *Fürstlich Oettingen-Wallersteinisch's Bibliothek* II, 1, 2, 5, f. 59r-125v, s. XIV-XV.
40. Klosterneuburg, *Stiftsbibliothek* 374, f. 146r-183, s. XIV. « Explicit Innocentius Magnus de missa ».
41. København, *Kongelige Bibliothek* Gl. kgl. S. 63, f. 199r-201, s. XV. « Quaedam notata per Innocentium papam III circa materiam confectionis Eukaristie ». Proviene da Minden in Germania ed apparteneva al monastero danese di S. Giovanni in Cismaria.
42. — Gl. kgl. S 1598, f. 1-72, s. XIV. Proviene da S. Giovanni in Cismaria.
43. Köln, *Stadtarchiv*, Theol. Tract. 222 I (W kf. 101), f. 1r-53r, prima metà del s. XIII.
44. Kremsmünster, *Bibliot. Abbat.* 133 (J. VII. 24), s. XIII-XIV.

45. LAON, *Bibliothèque de la ville* 388, f. 35r-134v, s. XIV.
46. LEIPZIG, *Universitätsbibliothek* lat. 1081, f. 1v-76v.
47. LIÈGE, *Bibliothèque de l'Université* 165, f. 93-fine, a. 1430.
48. — 166, f. 39-67, s. XIV.
49. LONDON, *British Museum* Royal 5. F. VIII, f. 1-50r, s. XIII.
50. — Royal 10. C. III, f. 50-62v, s. XIII. Estratti.
51. — Harl. 104, f. 165-195.
52. — Harl. 203, f. 1-25.
53. — Add. 18331, f. 1-51r, s. XIII. « Innocentii III pape liber sacramentorum ».
54. — Add. 29882, f. 1v-40v, s. XIII.
55. LONDON, *Library of Lambeth Palace* 78, f. 15-46v, s. XV.
56. — 366, f. 1-62r, s. XIII.
57. — 394, f. 1-49r, s. XIII.
58. MALINES, *Bibliothèque du Grand Seminaire* 28, f. 1r-22r, s. XV-XVI.
59. MADRID, *Biblioteca Nacional* lat. 241, f. 121-185, s. XIII.
60. MANTOVA, *Biblioteca Comunale* 353 (C. IV. 12), f. 163r-203v, inizio s. XIV. Incompleto.
61. MARIA SAAL, *Archiv der Dechantei* 1, f. 146r-157v, 165v-196v, s. XV.
62. MÜNCHEN, *Staatsbibliothek* lat. 2613, f. 135-205, s. XIII. « De sacramentis libri VI ».
63. — 3249, f. 132-155v, a. 1409.
64. — 3261, f. 248v-289, s. XV.
65. — 3562, f. 1-70, a. 1456.
66. — 3596, f. 49-106, a. 1466.
67. — 3812, f. 210-213, s. XV. « Lothari diaconi liber de prerogativis misse ».
68. — 4589, f. 1v-108r, s. XIII.
69. — 4701, f. 1-60r, a. 1455.
70. — 5222, f. 152-304, s. XV.
71. — 5848, f. 105-181v, s. XV.
72. — 8103, f. 1-93, s. XV.

73. — 8153, f. 1-81v, s. XV.
74. — 9637, f. 84-93, s. XIV.
75. — 9740, f. 1-52, a. 1456.
76. — 16516, f. 199-240, s. XV.
77. — 17105, f. 42-82, s. XII-XIII.
78. — 18195, f. 39-79v, s. XV.
79. — 18379, f. 32-43, s. XIII. « Expositio canonis misse Innocentii III ».
80. — 19535, f. 17-20, a. 1427. « Lotharius liber de expositione misse ».
81. Napoli, *Biblioteca Nazionale* vii. G. 65, f. 158-173, s. XIV-XV. Proviene dal convento agostiniano di S. Giovanni a Carbonara di Napoli.
82. Novara, *Biblioteca Capitolare* lv, f. 11v-fine, s. XIII.
83. Nürnberg, *Stadtbibliothek* Cent. iv, 76, 2, f. 18ra-54rb, s. XIII.
84. Oxford, *Bodleian Library* 2205 (478), f. 29v-55v, s. XV. « Tractatus pape Innocentii tertii super canonem misse ».
85. — 8592, f. 25v-73, metà s. XIII. Scritto in Inghilterra.
86. — Wood empt. 4, f. 25v e ss., metà s. XIII.
87. Oxford, *Christ Church Library* xcix, f. 223-257, s. XIV.
88. Oxford, *Merton College* 561 (Coxe 249), f. 52-75, s. XIII.
89. — 569 (Coxe 43), f. 69-83, s. XIV. « Tractatus Innocentii III de expositione misse et eius capitulis ».
90. Paris, *Bibliothèque Nationale* lat. 727, f. 1r-109, s. XIII.
91. — 728, f. 1r-62, s. XIV.
92. — 1007, f. 2r-91v, s. XV.
93. — 1007 A, f. 2r-50, s. XIII-XIV.
94. — 1250, f. 1r-60r, s. XIII.
95. — 1251, f. 1r-104v, s. XIV.
96. — 3349, f. 35r-114v, inizio s. XIII.
97. — 3611, f. 29r-119v, s. XIV.
98. — 7420, f. 20r-76v, s. XIII.
99. — 14444, f. 131-175v, s. XIII.
100. — 14523, f. 1-14v, s. XIII-XIV.
101. — 14912, f. 118-129, an. 1335.

102. — 15737, f. 1-44, s. XIII.
103. — 16373, f. 148-204, s. XIII.
104. — Nouv. acquis. lat. 878 f. 17v-43r, s. XIII. « Excerpta de opuscolo domini Innocentii pape de officio altaris ».
105. PARIS, *Bibliothèque Mazarine* 774, f. 144-168, s. XIII.
106. — 994, f. 1-78, s. XV.
107. PARIS, *Bibliothèque du Senat* 1, f. 1-154, s. XVII.
108. PELPLIN, *Bibliotheki Seminarium Duchownego* 55 (81), f. 94-121, s. XIII. Notizia presa da *Rekopisy Biblioteki Seminarium Duchownego w Pelplinie*, ed. W. SENKO, Warszawa 1969, 23.
109. — PRAHA, *Universitätsbibliothek* lat. 496, f. 74r-117r, s. XIII.
110. — 1426, f. 127v-139v, s. XIV-XV.
111. — 2051, f. 56v-59v, s. XIV-XV. « Expositio misse secundum Innocentium papam III ».
112. — Lobkowitz 545, f. 2r-100r, s. XIII. Proviene dal monastero di Weissenau. Vedi P. LEHMANN, *Erforschung des Mittelalters*, IV, Stuttgart 1961, 66.
113. PRAHA, *Metropolitan Capitul.* 421, f. 50v-66v, s. XV.
114. — 778, f. 108r-123v, s. XIV. « Excerptum Innocentii pape tercii de explanacione et officio misse ».
115. SAINT MIHIEL, *Bibliothèque municipale* 15, f. 1r e ss., s. XIII.
116. SALAMANCA, *Biblioteca de la Universidad Civil* 2552, f. 229va-265vb, s. XIV. Già palacio 1215, Colegio Mayor de S. Bartholomé.
117. SANKT-GALL, *Stiftsbibliothek* 288, f. 217 e ss., s. XV.
118. SUBIACO, *Biblioteca del monastero* 234, f. 1r-31r, s. XIII.
119. TOURS, *Bibliothèque de la ville* 139, f. 1-42v. s. XV.
120. TROYES, *Bibliothèque de la ville* 1488, 2, s. XIV.
121. VALENCIA, *Biblioteca de la catedral* 158, f. 13-66v, s. XV.
122. VATICANO (CITTÀ DEL), *Biblioteca Vaticana* Vat. lat. 697, f. 1^r-107^r, s. XIII.
123. — 698, f. 1r-101^v, s. XIII.

124. — 4074, f. 82v-120v, s. XV. Riassunto del *De missarum mysteriis.*
125. — 4925, f. 1r-70v, fine XII-principio XIII s.
126. — 14820, f. 1r-63r, s. XV. Inc.: « Liber de sacramento eucharistie et de officio misse secundum stilum romane Curie et de pertinentiis eorum ».
127. — Reg. lat. 413, f. 251r-253r, s. XVI. Contiene solo il c. IV del l. IV (*PL* 217, 854 D-858 B), con il titolo: « Grecorum de azimis hereseos confutatio ex Innocentio 3° Romanorum pontifice Lib. 4 mysteriorum misse cap. 4, cuius inscriptio est De azimo et fermentato pane ».
128. — Ott. lat. 4, f. 1r-60v, fine s. XIII.
129. — 130, f. 1r-88r, s. XIV.
130. — 433, f. 12r-146v, s. XV-XIV.
131. — 959, f. 1r-250v, s. XVII. È una copia del Vat. lat. 4925.
132. VENEZIA, *Biblioteca Marciana* lat. cl. III, n. 33, s. XIV.
133. VORAU, *Chorherrenstift* 304 (XX), f. 1v-77v, s. XIII.
134. — 168 (CXXXXI), f. 173v-182v. « Continuatio distinctionum quas Innocentius III composuit sub figuris de sacramentis misse ».
135. WIEN, *Nationalbibliothek* lat. 753, f. 126r-192r, s. XIV.
136. — 1034, f. 1-67, s. XIV.
137. — 1301, f. 1r-38v, s. XIV.
138. — 1540, f. 1r-87v, s. XIII.
139. — 3936, f. 92v-93v, s. XV. « Excerpta ex glossa Innocentii III super missam et super antecedentia missam ».
140. — 4015, f. 92r-101r, s. XV.
141. — 12627, f. 51r-90v, s. XVI.
142. WOLFENBÜTTEL, *Landesbibliothek* Helmstedter Hss. 783 (719 Helmst.), f. 1-77, s. XIII.
143. — 793, f. 126v-132, s. XV. « Expositio misse secundum Innocentium »: *excerpta* dal cod. 783.
144. — 1011, f. 179v-180, s. XV. « Expositio misse secundum Innocentium ».

INDICE DEI NOMI DI PERSONA E DI LUOGO

A cura di Elisabetta Barile

STUDIA PATAVINA

RIVISTA DI SCIENZE RELIGIOSE

Anno XVIII - 1971 - n. 2 - maggio-agosto

Redazione e Segreteria: Via del Seminario, 11 - 35100 Padova.

Amministrazione: Libreria Gregoriana Editrice - Via Roma 13 - 35100 Padova - c.c.p. n. 9-5916.

Abbonamento annuo per il 1972:

Italia: L. 2.500 (numero separato L. 1.000; arretrato L. 1.600).

Estero: L. 4.400 - Dollari 7 (anche per annate arretrate; un numero separato, anche se arretrato L. 1.900 - Dollari 3).

FONTI E RICERCHE DI STORIA ECCLESIASTICA PADOVANA

edite dall'"Istituto per la storia ecclesiastica padovana" in volumi miscellanei o monografici.

Sono finora usciti questi tre volumi:

I

Contiene tra l'altro: C. Gasparotto, *Padova ecclesiastica 1239: note topografico-storiche* (pp. 13-195); G. Zaggia, *Luigi Bottazzo e la restaurazione della musica sacra* (p. 223-301)

Padova 1967, p. 429 e 2 tav. f. t. L. 3.000

II

Contiene tra l'altro: P. Posenato, *Chierici ordinati a Padova dal 1396 al 1419* (p. 11-106); V. Meneghin, *Il "Mons Euganeus" di Giovanni Barozzi. Poemetto sull'erezione del Monte di Pietà di Padova (1491)* (p. 107-216); B. Bertolaso, *La peste romana del 1656-1657 dalle lettere inedite di S. Gregorio Barbarigo* (p. 217-269); I. Daniele, *Le principali vite di S. Gregorio Barbarigo* (p. 271-297); A. Dal Zotto, *Umanità e spiritualità di Egidio Forcellini lessicografo* (p. 299-338)

Padova 1969, p. 449 e 10 tav. f. t. L. 7.000

III

Società della Gioventù Cattolica. Atti del Circolo di S. Antonio di Padova: 17 maggio 1868-29 gennaio 1871, a cura di G. De Rosa e A. Gambasin Padova 1971, p. 296 L. 5.000

Sconto del 20% a chi acquista l'intera collana o prenota i volumi in continuazione direttamente presso la

EDITRICE ANTENORE · VIA G. RUSCA 15 · 35100 PADOVA

EDITRICE ANTENORE · VIA G. RUSCA 15 · 35100 PADOVA (Italy)